أحمد زين الدين

الحداثة ويقظة المقدّس

أنماط وسلوكيات وأفكار



بيسان



الحداثة ويقظة المقدّس

أنماط وسلوكيات وأفكار

أحمد زين الدين

الحداثة ويقظة المقدّس

أنماط وسلوكيات وأفكار



● اسم الكتاب: الحداثة ويقظة المقدّس (أنماط وسلوكيات وأفكار)
● المـــــؤلـف: أحمد زين الدين
● الطبعة الأولى: كانون الثاني (يناير) 2015م
● ISBN 978 - 3899 - 11 - 123 - 1

● الناشر: بيسان للنشر والتوزيع
ص. ب: 52617 ـ 13 بيروت ـ لبنان
تلفاكس: 00961 1 351291
E-mail: info@bissan-bookshop.com
Website: www.bissan-bookshop.com
Facebook: مكتبة بيسان للنشر والتوزيع

تمهيد

توجّساً من عولمة أخطبوطية وحداثة طاغية، ومن عواقب الإحباطات السياسية الخارجية والداخلية، تلوذ مجتمعاتنا الإسلامية والعربية، واعية أو لاواعية، بضروب من السلوكيات التقديسية، والعديد من الظاهرات العبادية والمعتقدات والطقوس الشعبية. وتمثّل هذه العودة دلالة عميقة على الانكفاء على الذات الجَمَعيّة، وارتداداً إلى المقدّس الذي يُرسي ضروباً من الأصول والأنماط والأعراف العصية على الذوبان والتفتيت.

في هذا الكتاب مقاربات ومداخل وقراءات، تحاول كشف بعض هذه الظاهرات التي تمثّل عودة إلى المنظومة الرمزية والأشكال الأولية الأساسية لتحوّلات المقدّس، عبر الزمن. وتسعى إلى تأويله وتعرية دلالاته الشعورية والفكرية في ضوء كشوفات الإناسة الدينية ومفاهيمها وتجاربها الميدانية. علاوة على مقالات رديفة تتناول جوانب من التجلّيات العقلية والفكرية والاجتماعية المنتشرة في الفضاء العربي والإسلامي، وتلامس، بطريقة أو أخرى، أطيافاً من المقدّس ودينامياته ومختلَف تمظهراته، في ظل مفاعيل الحداثة وطغيانها.

أبواب الكتاب ثلاثة:

يتناول الباب الأول «أنماط وسلوكيات»: الطقوس والشعائر والتعاويذ والتصورات الميتولوجية والدينية التي ما تزال حيّة ومنتعشة في مجتمعاتنا. يؤمن

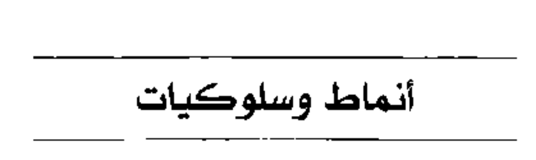
بها، ويواظب عليها الأفراد المتدينون بحماسة وجديّة، ويعدّونها من جوهر الدين، ويحاسبون من يهملها، أو يسخر منها، ويرمونه بالحُرم والتجديف. وتقارب نصوص هذا الباب موضوعات مثل التختّم، وزيارة أضرحة الأولياء، والمداواة القدسية، وتحريم مؤاكلة المختلف دينياً، وشعيرة الختان والموت، وسوى ذلك من الأعراف والعادات والتقنيات الشعائرية التي تبني هوية الجماعة وتصوراتها عن الحياة والمصير الانساني.

في الباب الثاني «أفكار ومراجعات»: قراءات لبعض الجوانب الفكرية والمقولات الذهنية، التي تقف خلف هذه الممارسات الدينية، ومتابعة أثر التيارات الكلامية الحديثة لاسيما في إيران، في بناء منظومة تجديدية، ومنهجية متقدمة في نظرتها إلى الدور المنوط بالدين في ظل الحياة والمعاصرة والتحديث.

في الباب الأخير «أطياف»: نصوص تنحو إلى استبصار ظواهر اجتماعية وإنسانية وفكرية تسود الحياة العامة، كاشفة عن أواصر خفية تنعقد خيوطها بين حقلين: حداثوي وتقديسي، مثل ظاهرة احتساء القهوة وعلاقتها بالخمرة، وتفسير الحلم كفرض ديني، وإسهام التلفزيون في تكريس موقع رجل الدين، أو الداعية الذي ازداد نفوذه بازدياد وتيرة استخدام الوسائل الإعلامية.

يبقى أنني استعنت بالعديد من المصادر العربية وغير العربية، لكنني آثرت عدم إثقال النصوص بالهوامش، إلا ما ذكرته في سياق المقالات والدراسات، رغبة في التخفيف عن القارىء غير المتخصص.

أحمد محمود زين الدين



أنماط وسلوكيات

تعاويذ الجسد الإسلامي

الخاتم هو العلامة والوسم

لا تقتصر تعبيرات المدّ الإسلامي وأنصبته وصوره على الرجوع إلى طرائق التفكير المتوارث، وتداول صيغه اللفظية ومفرداته. إنما يتمّ تمثُّل كل الأنماط الأصلية والأعراف السلفية في كل أمر، سواء أكان صغيراً أم كبيراً، بدءاً من المظهر والزي وانتهاء بأصناف الطعام وأنواع الزينة والعطر، وقائمة المباحات والمحرمات. ويستعيد التختّم كمظهر من مظاهر الزينة الجسدية مكانته بصفته سُنّة نبوية، ينبغي ان تُحتذى في سلوكيات الجسد وصورته. وبعد أن فقدت الأحجار الكريمة التي ترصّع الخواتم حظوتها الدينية السابقة، وتداعت دلالاتها الروحية، وأبعادها الأسطورية والطقوسية لصالح مواصفاتها الإقتصادية، وقيمها التزيُّنية التجميلية، دون سائر قيمها وخواصها الأخرى، ها هي تستعيد عمقها اللاهوتي، وتنفض الغبار في أيدي المتختّمين، عن جذورها ورواسبها السحرية الميتافيزيقية، حتى بات التختّم إحدى سمات التقوى والصلاح، ومن أمارات الإيمان، والحرص عليه من صلب هوية المتشيّع، ومن سيمائه ومظهره. وهو جزء لا يتجزأ من خطاب، ينسب للإمام علي حسب الرواية الشيعية، اذ يقول: «أنا سيد الوصيين. أنا المتختم باليمين». ويُخرج الموروثُ التختّمَ من مقام الاستحباب إلى مقام الواجب والتكليف. وَيُعدّ الإخباريون الطعن في رواية التختّم كالطعن في الإسلام والرسول (ص)، والمُعرض عنه مُعرضاً عن الإسلام، وينال الخلق يوم القيامة

درجة من درجات الجنة بتختمهم باليمين دلالـةً على صدق إيمانهم. ويُزعم أن جبرائيل قـال: «ما من أحد تختّم في يمينه، ورأيته يـوم القيامة متحيّراً إلا أخذته بيده».

لا يمكن مقاربة زينة الجسد الإسلامي لهذه الاسباب إلا بإدراج هـذه السلوكية، في سياق الظـاهرة التقديسية التبريكية التي تنغرس فيها كينونة المرء الوجودية والمعـرفية. ونظيرَ أي شيء آخر، يتقدّس الحجر الكريم الذي يرصّع الخاتم بقدر ما يفـارق ذاته. أي بقدر ما يتحلل من صلابته المادية ووظائفه وخواصه الفيزيائية والكيميائية، ليكتسب بتجاوزه ذاته عمق القداسة. وتغدو حالئذ الخواص الطبيعية في نظر المتدين مزايا روحية دالـة على القوة والإجلال والعظمة. وبـدون هذه المفارقة التي تحدس بها العين المؤمنة، لايتبوأ هذا الشيء مقام القداسة والتكريم. والتـزيّن على صلة بجسد المتزيّن، الجسد الذي لا ينفصل عـن فضائه الديني. وتكشف هـذه العـلاقة صورة عن الجسد حَرِيّةٍ بالتبحّر والتمحيص، إذ لا ينعزل هذا المنظور الجسـدي عـن الكون. فالجسد كجزء غير منفصل عن العالـم، يقع تحت وطأة العوامل الطبيعية والبيئية والفلكية ويُعـاد ترتيبه ليخدم مدوّنة، يتواشج فيها الواقعي بالمتخيّل، والتجريبي بالماورائي. فالـجسد لا يمكن اختزالـه إلى بنيته المرئية فحسب. إنه يمثل حلقة من الشبكة المخفية التي توحّد العالـم. وهو لا يجد أساسه في ذاتـه، كما في علمي التشريح والفيزيولوجية الغربيين، بل إن العنـاصر التي تمنحه دلالاته العميقة ينبغي العثور عليها في مـوضع آخـر؛ في منظومـة المحظـور والمُباح. والعـوامل التي تضبط او تحـدّد هـذه المنظومة السلوكية ترضخ بدورها لضغوط النظافة من جهة، ولهيمنة القوى الغيبية والخفية من جهة اخرى. فالهيئة الجسدية تحتل جزءاً أساسياً مـن التصور الكوني العـام الذي يصنّف الكائنات في مراتب قارّة. والجسد الإسلامي، كأي جسد ديني، ليس سيّد نفسـه، بـل تشكّله طقوسية جسدية دقيقة تُحدق بسائر أوضاعه والفضاءات التي تسمح له بالتمدّد أو الانكفاء. ولا يمكن فهم طبيعته داخـل حدوده الخاصة، إنمـا

من خلال خضوعه لسلطان مُفارِقٍ ذي خارطة شعائرية دقيقة توضح مكانه ومقامه، وتحدّد دوره وإمكانياته، وتحصّنه من فوضاه الذاتية ومن التشتت واللاجدوى والقلق.

والنشاط الجسدي ليس نشاطاً ضرورياً للإنسان من حيث هو كذلك، بل يُدين لسلطة متعالية لا ينفصل عنها. وتلعب الاستعمالات والسلوكيات المنظمة للجسد دوراً رئيساً في الاستشعار بالأمن والألفة والتكافل مع الآخرين، والانغراس في الجسم الجماعي ذي الدفء الروحي. وهذه السلوكيات المتنوعة تحفّ بالصغيرة والكبيرة، بدءاً من الاستحمام وطرائق تناول الطعام وارتداء الملابس، إلى الجلوس والنوم واليقظة والمشي. إلى الاستنجاء والاستبراء والتسوّك والتعطر والتكحّل والانتعال وتقليم الأظافر وقصّ الشعر والترجيل والوشم والتختم والتخضّب والتجمّل .. انتهاءً بالحجامة والختان والخفض.. وعند الفزع والضحك والبكاء والنكاح. وإن كنا اليوم لانرى من يستجيب لكل المعايير، ولا يطبق كل القواعد، فلأن صورة الجسد لدى العديد من المثقفين ما عادت طبقة واحدة، بل أضحت طبقات شتى وتلاوين مختلفة نجمت عن تعددية مصادر ثقافتهم ومراجعهم وتشبّعهم بالمشاعر الفردية النرجسية والقيم التحررية، واهتزاز قناعاتهم الدينية. وحافزنا إلى هذه الدراسة هو تعرية دلالات هذا الموروث المتخفي في سلوكية صغيرة وبسيطة مثل التختم، لكنها معبّرة عن موقف وجودي وديني. وتزداد أهمية الوقوف عليها لشيوعها وانتشارها، في صفوف شريحة شعبية كوجه من وجوه السلوك اليومي، ولانكفاء قطاعات كبيرة إلى استيحاء المدوّنة الجسدية الدينية في تصرفاتها وأعمالها، إثباتاً لهويتها ودورها. وأبرزها ما تستدعيه قراءة الجسم الحمدلي، وفق تعبير عبد الكبير الخطيبي، الغارق في الفضاء الميتافيزيقي. هذا التعارض الثنائي بين المقدس والمدنس، الطاهر والنجس، والروحي والجسدي، هو الذي يموضع الجسم. وما تسعى إليه الطقوسية في أدق تفاصيل السلوكية الجسدية وتعبيراتها العضوية، يقوم على التجميع والمؤالفة بين المختلف لإعادة ترتيبه، وفق رؤية محددة وراسخة.

ولليد في الفضاء الجسدي مكانة متميزة، ودلالات دينية متعددة إذ تتعلق اليد بفكرة النشاط والقيادة والقوة. وهي من شعائر التبريك والعناية الإلهية. ولأهمية هذه اليد في الموروث الديني القديم عُثر في بابل، على برج زيدا تعلوه يد يمنى مكرسة للإله آنو، وكان يدعى برج اليد اليمنى. وحركة الأيدي المسماة «مودرا» من أهم الحركات الطقوسية، عند الهندوس والبوذيين. وكل حركة او إيماءة من اليد تنبئ بموقف روحي، أو ديني معين. وتشكل مجموع هذه الحركات الرمزية القاعدة الأساسية للمرقص الشعائري الآسيوي الذي يُعدّ حواراً حقيقياً مع الأرباب. ومنذ القدم، صُنعت تمائم وطلاسم على شاكلة اليد، لمحاربة العين الشريرة. مثل اليد النذرية البرونزية عند اليهود، حيث لكل إصبع تأثير روحي او سحري ينبعث من الأسماء المنقوشة فيه. وكذلك لدى الشيعة «كف فاطمة» ويمثل كل إصبع شخصاً من الشخصيات المقدسة التالية: محمد، علي، فاطمة، الحسن، الحسين.

ومن الثنائيات التي تقسم الفضاء الجسدي، واليد تحديداً، التفريق بين اليمين والشمال. وهو ما يهمنا هنا، لأنه منوط بعملية وضع الخاتم باليمين. فاليمين ذو دلالة روحية وهو الطرف الرحماني. بينما اليسار طرف شيطاني. لذا كان التختم باليمين واجباً ربانياً. فقد دعا جبرائيل الرسول (ص) قائلاً: «البِسْ خاتمك بيمينك». وكان الخلفاء الأربعة من بعده يتختمون باليمين. وطُبعت كلمة اليمين في اللغة العربية بدلالات القوة والعزيمة. واليمين إنما يكون لأسماء الله الحسنى تعظيماً واكتساباً للقدرة، كما يقول ابو البقاء في «الكليات». والتفريق الحاصل يقسم الفضاء مكانياً، كما الجسد إلى حقلين متعارضين. وجاء في نصوص يهودية ربانية أن الإنسان الأول آدم كان رجلاً من اليمين وامرأة من اليسار. وقسمه الله شطرين ليخلق منه الذكر والأنثى. وظل هذا اعتقاداً سارياً في العصور الوسطى، حيث اليمين يدل على الذكوري والنهاري والإلهي، واليسار على الأنثوي والظلامي والشيطاني. وكان الاغريق يؤثرون أيضاً اليمين على اليسار

لدلالة الأول على القوة والاستقامة والظفر. أما شعوب الشرق الأقصى فعلى خلافنا، يفضلون اليسار على اليمين. وهـذه المفاضلة المعكوسة مردها إيثار البوذية الليلي على النهاري، والحقيقة الباطنية على الحقيقة الظاهرية. وفي العلوم التنجيمية والسحرية فإن اليسار هو الجانب الشبحي الذي تتحد معه النفس المظلمة الغرائزية الشيطانية. أما اليـد، وهي موضع التختم، فتتعلق بفكرة النشاط العضلي والقوة والقيـادة. وتُستخدم في شعائر التبريك. وتدل اليد اليمنى عـلى السلطة الـروحية وطريق السمـاء.

والتختم في الأصل يدل على السلطة والشهرة والثروة. ولـم يكن يضع الخـاتم إلا كل ذي سلطان ليختم بـه الكتب قبل ان يصبح للزينة، كما يقول ابن منظور في «لسان العرب». والخاتم في العربية هو الطـابع والعلامة والسِمة. وفي آشور، بلاد منشأ الأختام، تـدل كلمة سمُو على الإسم، والخـاتم رمـز الإنتماء إلى الجماعة، والإرتباط بقدرها ومصيرها، وعلامة على التحالف والتكافل بين افرادها. ووفق اسلوبـه التوفيقي الرمزي، وجد فيلون في الختم نموذجاً، أو المخطط الأولي الذي صمم الله بمقتضاه العالـم المحسوس وبالصورة المجلّوة الآن. والختم النموذجي، هو العالم المثالي والكلمة الإلهية «لوغوس».

وكان المسيحيون الأوائل يلبسون الخواتم، ونصحهم كليمان الإسكندري في زمانه ان ينقشوا على الفصوص بعض الرموز المسيحية، مثل: الحمامة أو السمكة أو المرساة. وبـالتختم يجتاف المرء طـاقات سحرية وقـدرات عجـائبية، حسب المـرويـات الشعبية. ويمثل خـاتم سليمان الأصل المحتذى للخواتم السحرية التي تُعزى اليها القـدرة على فتح الأبواب، والدخول إلى المغاور وكشف الكنوز، وأحياناً الـدخول إلى الفردوس. وحسب مزاعم الثعلبي في «قصص الأنبياء» فقد نزل الخاتم من السماء على صورة ياقوتة خضراء مدون عليها «لا اله إلا الله، محمـد رسول الله» وكـان مُلك سليمان، أي قوتـه، في خاتمه، وبها عظمة سطوته المـادية والروحية، فسخّر الإنس والـجن «فلا يمتنع عليه شيء في برّ وبحر» وتحوّل

خاتم سليمان في المعتقدات الشعبية والموروث الإخباري إلى «هُوام» ينحو إلى الإشباع الوهمي بالقوة المتخيلة الخارقة التي تجترح الأعاجيب، وتعوّض على المرء ما ينتابه من شعور بالضعف وقلة الحيلة. أما ما يضفي على التختم عامة هذه القوة وتلك الفعالية على الجسد، وعلى المصير الإنساني، فمردّه خواص الأحجار الكريمة التي تُرصّع بها الخواتم. فالأحجار هذه تترجم أصلاً سماوياً وأمارات لحقيقة روحية، أو وعاءً لوسائط روحية متعلقة بدوران الأفلاك، وحركات الكواكب وطوالع النجوم والبروج. والتختّم حالئذٍ تكثيف لهذه الطاقات الكونية والفلكية. والفصوص المتلألئة بأشكالها النيرة، وفنون جواهرها، وألوانها المثيرة والجذابة، تمثل القوى الكونية المقدسة. والمعادن المستخرجة من المناجم حسب تصور بدائي شائع، خصوصاً في العلوم السيميائية، نوع من الأجنّة التي تنمو في رحم الأرض الأم، وهي مثقلة بالقداسة، واستخراجها في هذا الحال يستلزم القيام بشعائر التطهّر والصيام والصلوات والتأمل الروحي. كذلك تواكب الطقوسية الدينية عملية صهر المعادن. ونُقلت الصفة التقديسية إلى الحدادين والمُعدّنين. وهذه النظرة إلى الأحجار الكريمة مندرجة عموماً في سياق الميتولوجية التعدينية والتقاليد السيميائية. وفي اعتقادات قديمة ما تزال سارية حتى اليوم، فإن البحث أو الكشف عن كنوز مدفونة يفضي بالمنقّب إلى الموت، حيث هذه الكنوز في حوزة المخلوقات الأرضية التي تراقبها وتذود عنها، وعليه لانتزاع هذه الجواهر من هذه الأرواح الجهنمية والشيطانية، ومنها التنانين والأفاعي، أن يتخذ تدابير احترازية طقوسية، تشبه ما كان يفعله المعدّنون القدماء قبل أن يباشروا نبش الكنز المدفون. وفي الموروث الإسلامي الشيعي على المتختم، قبل أن يلبس خاتمه، أن يردد دعاءً خاصاً. إنّ التختم بالأحجار الكريمة عمل ذو مهابة مقدسة وسُنّة دينية، يتحاشى المؤمن الإساءة اليه أو إضعاف بركته. وأفرد إخوان الصفا فصولاً لوصف الأحجار الكريمة، وطريقة تكوّنها وخواصها، إذ وجدوا في هذه الجواهر منافع دينية وطبية ونفسية. وهي من «لطائف بديع صنع الباري ودلالة من دلائل نظامه وحكمته». كذلك قرن إخوان الصفا على غرار القدماء بين لمعان الجواهر

الحجرية، مثل البلّور والياقوت والزبرجد والعقيق وما شاكلها، وأنوار الكواكب المتولّية لذلك الجنس من الجواهر. وفي كتب النِجامة (اي أحكام النجوم) ان الأحجار الكريمة تناظر المعادن والكواكب على الصورة التالية:

الحجر	المعدن	الكوكب
البلور	الفضة	القمر
المغناطيس	الزئبق	عطارد
اللؤلؤ والجمشد	النحاس	فينوس
اللازورد والألماس	الذهب	الشمس
الزمرد واليشب	الحديد	المريخ
العقيق والزمرد	القصدير	المشتري
الفيروز والأحجار السوداء	الرصاص	زحل

وكان للعلماء العرب بعض الإسهامات والخبرات في تصنيف الجواهر غير انها فُقدت بمعظمها. فالكندي قد صنف في النصف الأول من القرن الثالث الهجري «رسالة الجواهر والأشياء» التي ضاعت. وابن جزار واحد من المؤلفين العرب في الأحجار والجواهر، وكتابه مفقود. ووضع ابو الريحان البيروني «الجماهر في الجواهر». وللرازي «الجواهر والخواص». وللطوسي كتاب في الجواهر، وآخر للجوهري ولعطارد بن محمد ولابن الأكفاني. وأهم الكتب الموضوعة «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» للتيفاشي (التونسي) عام 608 ويشتمل على وصف خواص الجواهر، ومناقشة لغوية لاسم المعدن او الجواهر. وما هو خليق ذكره أن أسماء هذه الأحجار هي من الإغريقية واللاتينية والسنسكريتية، والبعض من العربية. وقد وضع التيفاشي حصيلة خبرته في المعادن والأحجار، وذكر خواصها الطبية والطبيعية وميزاتها وفروقها، ووقف على غرائبها وأسرارها، وخلط، على عادة أبناء عصره، بين الكتابة العلمية والروحانيات، وبين الحقائق والأساطير. وانتشرت الصورة الحجرية الجوهرية في الثقافة العربية الإسلامية. ورسّخ الأدب الديني تصوراً حول أوصاف الجنة

ومقاماتها النفيسة، فأشجارها مرصعة بتلك الأحجار الثمينة، وأنهارها تجري سبائك من فضة. كذلك شُحنت «الف ليلة وليلة» بالأوصاف، والاستعارات، والتخيلات الزخرفية، وباصطلاحات المواد الثمينة والأحجار الكريمة، في وصف العمائر والمدن، كما في الليلتين: 277 و278. وعبّر عن هذه الصور والأوصاف المؤسَّسة على الأحجار والمعادن الثمينة والجواهر الشعرُ الأندلسي والعمارة الأندلسية، حيث يقول الشاعر عن «قصر الحمراء» مستلهماً الإنعكاسات لحجر المرمر:

به المرمرُ المَجلوُّ قد شَفّ نورُه ‏ ‏ ‏ ‏ فيجلو من الظلماء ما كان داجيا

ويقول ابن زمرك عن النافورات واستعاراته الحجرية:

يذوب لُجَيْنٌ سالَ بين جواهرٍ ‏ ‏ ‏ ‏ غدا مِثلَه في الحُسن أبيضَ صافيا

تشابَهَ جارٍ للعيون بجامدٍ ‏ ‏ ‏ ‏ فلم ندرِ أياً منهما كان جاريا

وهذه الأوصاف وسواها ناجمة من قدرة المواد والأحجار الكريمة على منح المعاني الدّالة على الجمال والصفاء والإشراق والفضيلة.

والأحجار الثمينة هذه التي خلبت الألباب ببريقها المنسوب الى كينونة سماوية، لم يكتفِ الانسان إزاءها بالتجمّل والتختم بها غوايةً، بل وجد فيها منافع وقائية تفوق فعاليتها فعالية النباتات الطبية. وكان يوقظ القوة الكامنة في الحجارة بصيغ سحرية ورُقىً وتعازيم. ولم تختلف النظرة العربية الإسلامية إلى هذه الجواهر وخواصها وتكوينها عن سائر الأمم والحضارات. ومن هذه الأحجار التي صنفها العرب ووقفوا على ميزاتها وأسرارها: الدُرّ. ولإخوان الصفا وصف جميل وبارع لانعقاده في جوف الصدفة، إذ يماثلونه بالنطفة وهي تتخلق في رحم أنثوي. ومثّل لدى الصوفيين الاشراقَ والولادة الروحية. والصورة النموذجية لهذا الجوهر الثمين تدل على كل ما هو محتجب في قعر يصعب بلوغه. وقد ارتبط الزمرد باللوح الزمردي الذي حُفرت عليه التعاليم الهرمسية التي طبعت الكثير من

الفلسفات السرية والتصورات الإسلامية الباطنية. وعَزَت العقائد الشعبية في العصر الوسيط إلى الزمرد قدرات سحرية، فدخلت في صنع الطلاسم والتعاويذ. وروى الموروث الإسلامي الشيعي أن الأئمة دعوا إلى التختم به. فصاحبه مُثابٌ ولا يرى مكروهاً. والعقيق حجر أثير عزَتْ إليه المرويات الشيعية انه أول جبل في اليمن أقر لله بالربوبية ولمحمد بالنبوة ولعلي بالوصية ولشيعته بالجنة ولأعدائه بالنار: (راجع محمد رضا الطبسي النجفي: الدر الثمين بالتختم باليمين). وفص العقيق يضاعف من ثواب العبادات، لأنه الحجر الذي أتى به جبريل إلى الرسول من الجنة ليأمر أمته بأن يتختموا به، حتى غدت صلاة ركعتين في فص العقيق، تعادل ألف ركعة بغيره، فهو يقي من كل مكروه، ويحمي من الميتة السيئة، ومن الفقر وأنواع البلاء.

والياقوت سيد الاحجار الكريمة، من منافعه المروية أن من يتختم به لا يُصاب بالطاعون، فهو يدفع السم ويقوي القلب، ويقضي الحوائج ويجلب الرزق. ويَمْثُل الماسّ بقسوته وشفافيته وصفائه ذروة الكمال الروحي لدى البوذيين. وتفنّنت المرويات العربية في تخيّل طريقة استخراجه ووصفه، كما في «المُستطرَف...» للأبشيهي. وورد ما يحبّذ التختّم بالبلور. وفي «مكارم الأخلاق» للطبرسي (المتوفى عام 548: «نعم الفصُّ البلّورُ». ومن الأحجار الكريمة اليَشْب، وهو حجر ذو خواص قمرية. ولأن الأطوار القمرية، حسب التصور الإناسي بعامة، تتعلق بأطوار النساء وأحوالهن، فقد نُسب إلى اليشب قدرات إخصابية. والبابليون أول من استخدمه في هذا الإطار لعلاج العقم. والعنبر ويدعى عند العرب حجر الكهرباء والكهرمان، وبخصائصه المغناطيسية (اكتشفها طاليس عام 600 ق.م.) يرمز الى الطاقة الكهربائية الكونية والجاذبية الشمسية. وتسري هذه الطاقة في المتختّم به. واللازورد يدلّ بازرقاقه على العلائية والصفاء والعمق، وقد حافظ عند المسيحيين على رموز الطهارة والنورانية وملكوت السماء. وصاحب فصّ الفيروز، او الفيروزج كما يلفظه العرب، تذلّ بين يديه الوحوش «ولا يردّ الله يداً تختمت به خائبة» كما في المأثور العربي. ومن الأحجار الكريمة المرجان، والنظر

فيه يفرح القلب. و البازهر جوهر نيّر أملس، حجر شريف تظهر منه أفعال كريمة. والجزع اليماني، ولعله عين النمر، لتطابق صفاتهما، حسب المروي: يصلّي عن صاحبه ويستغفر لـه. وفي ثواب «الدُرّ النجفي» ان الناظر إليه كالناظر الى وجه الله، أو وجه الامام علي. وتقول الرواية: إن الشعرات او الشوائب في باطن هذا الحجر هي من شعرات الإمام، بعد أن حلق رأسه، ورمى خصلاته في أرض النجف فتكّون على هذه الصورة والمثال.

والتختّم يكون أيضاً بالحديد الصيني عند الشدائد والملمات. ومن الأحجار: الماطليس والحجر المهاني وحجر مراد وحجر شاه مسعود وحجر الجاد.

وإضفاء القيمة التبريكية والتقديسية للتختّم نجمت عن نوع الفص الذي يُرصّع به الخاتم، أو عن مظهره أو شكله أو لونه أو مصدره، والنقش عليه يضاعف من تأثير الفص المتجوهر وفعاليته. والكتابة عليه، تجدّد الطاقات الكامنة في الجوهر، وتزيد من قدراته، وتقرّبه من منابع القوة الكونية. وتخضع العبارات المنقوشة لنفوذٍ ميتافيزيقي لاهوتي يجسّد القيم الدينية. وتسيطر على الجسد الحمدلي المتختم إرادة الله وقدرته وحكمته، بما يشبه الوشم. ولا خلاف إن كان المكتوب عبارات مفهومة مثل: حسبي الله أو العزة لله وحده، أو ما شاء الله، أو الله وليّي، أو ما توفيقي إلا بالله، أو سبحان الله، أو الملك لله الواحد القهار. وهي نقوش خواتم بعض الأنبياء والائمة. أو كان المنقوش أشبه بطلسم أو تعويذة، مثل: ك.ع.س.ل م.لا أ ه.لا. الاول بلاه. لا آلاءَ الا آلاؤك يا الله (راجع مكارم الاخلاق: الطبرسي). فالأثر واحد، وهو توليد المعنى اللاهوتي للجسد، ومضاعفة النفوذ السحري عليه، وتحويل القوى اللامرئية إلى قوى منظورة، والمادة الحجرية أو المعدنية إلى دينامية كلامية. والمنقوش هو لإحاطة الجسد وتطويقه بالقوى الميتافيزيقية الشديدة الوطأة التي تدوّن سلوكيته وتحدّد فضاءه، بدل هذا التشتت والانتشار اللامجديين.

وإذا جاز مثل هذا التنقيب عن أعماق الدلالات التي تمثلها فصوص الخواتم

وحجارتها الكريمة، فإن قناعتنا تزداد رسوخاً كلما أوغلنا كشفاً وتعرية بكون التختّم عملاً تعويذياً ووقائياً لتجنّب الضرر، والتماس النفع والصحة، أو ربما المتعة والسعادة . . . هكذا يطوّق الخاتم الإصبع، كما صِيَغُه التعويذية الطلسمية لحماية المتختّم ودرء الأخطار والأمراض عنه، وموضعة جسده في مكانه الملائم من المنظومة اللاهوتية التي ترتّبه وتؤالف بين أعضائه، وتحدد مساره بين سائر الأجسام شاحنةً إياه بالطاقة الروحية والسحرية والوقائية.

المداواة القدسية

من تجلّيات العقل اكتشاف الأدوية وتصنيفها

في كتابه «المستطرف في كل فن مستظرف» يروي الأبشيهي: «ان الأدوية تنبت في محراب سليمان عليه الصلاة والسلام ويقول كل دواء: يا نبي الله أنا دواءٌ لكذا وكذا» (ص352-ج2).

يختزل الشاهد أعلاه بنية تراثية تشكّل علاقة الداء بالدواء بعضاً منها. وانطلاقاً من حديث الأدوية المتخيّل يمكن الاستدلال على فضاء عقلي موروث، ما زال يحتلّ حيّزاً من معيشنا، ويختزن الكثير من تصوراتنا وسلوكياتنا الراهنة.

فالحديث المنقول يدور في محراب الصلاة، أي في موضع القداسة والتعبّد. وفي مناخات كشفية إيحائية، تنطق من خلالها النباتات، وتُعرّف عن نفسها. وتقدّم الطاعة لنبي الله، فتُيسر عليه سبل الوصول، وتسخّر ذاتها له، كما سُخِّر له الجن من قبل. ويدلّ فحوى الكلام على أن الأدوية صُنّفت أنواعاً ورُتّبت فئات محفوظة منذ الأزل، على صورة قارّةٍ لا تتحوّل ولا تتبدّل، ولا يد للإنسان في صنعها وإيجادها. ويقتصر عمل الطبيبْ حيالها، وهو هنا النبي سليمان الجامع لحكمة البدن والنفس والطبيب النموذجي في المتخيّل الشعبي، على العودة إلى ما هو مسطور من قبل في كتاب الطبيعة، وما حكم به النظام الإلهي وقدّره من موازين و أسباب. فلكل داء دواء، والدواء كائن ولا يكون. وما على المرء إلا

الوقوف على موضعه و صفاته. الدواء لا يُحضّر وإنما يُستحضَر، لا يُجرّب ولا يُختبر، وانما يُستعاد ويُكشف عنه. هو ليس حصيلة فتوحات عقلية إنسانية، بل يؤول بأجمعه إلى أصل ما فوق إنساني وإلى تاريخ ما فوق عادي. والدواء لا يُعدّ ثمرة تنقيب، لكنه هبة من لدُن الله، وتجلٍّ من تجليات القوى الروحية الخارجة عن عالمنا الإنساني وقدراتنا وطاقاتنا. ويمكن الاستدلال به على المقاصد الإلهية وأسرار الغيب.

يُكتشف الدواء باقتفاء الآثار السالفة والدروب المطروقة وبالمعرفة الموروثة، والرواية المنقولة من فم الى فم ومن جيل إلى جيل. وتُعرف خواصه الحقيقية والموهومة بالأسانيد وطبقات المحدثين. وتؤول دائماً إلى المعلمين والمؤسسين الأوائل، وإلى العهد الفردوسي. وغالباً ما عُزيت أصول العلوم والحرف والصناعات والكتابات إلى أرباب أسطوريين وأنبياء. فإدريس أول من خطّ بالقلم، ونظر في علم النجوم والحساب. وأول من قال الشعر وركب الخيل وتكلم العربية هو يعرب بن قحطان. وأول من انتعل هو ابراهيم الخليل. وأول من حرث الأرض وحفر الينابيع ولبس الصوف كان آدم. وكانت حواء أول من غزلت. ويُعزى الفضل في تمدين الكلدانيين إلى الكائن البحري الأسطوري «أوانس» الذي كان يقضي يومه بين البشر، يعلمهم الآداب والعلوم والفنون، وطرائق تنظيم المدن وبناء المعابد. وعند الغروب كان يغيب مجدداً في لجّة المياه. وذُكِر وصف مشابه لكائن إنساني أول، في نظرية التكوين الفينيقية، ونُسب إليه اكتشاف الغذاء. وفي أشدود (فلسطين) كان خالق القمح والمحراث له بدن سمكة يسمى داغون (راجع: البنية الذهنية الحضارية: يوسف حوراني) ص:210-214. وإن كان الدواء كما يقول الشاهد، ينبت في محراب سليمان، فلأن النبات على رأس الأدوية الشافية في موروثنا وموروث شعوب أخرى. أما خواصها الشفائية فتُعزى غالباً إلى تشابه صوري بين النبتة والعضو المريض. وتمثل لعبة التشابهات في العقلية الشعبية الباب السري في كتاب الكون المفضي إلى مكنونات هذه الأدوية

وخواصها. وهـذه العـقلية عينها وجـدت عند الأوروبيين. إذ كانـوا يرون الشبـه بين النبتة والعيون دليلاً وعـلامة على وجوب استخدام هـذه النبتة، دون سواها في علاج أمراض العين.

والخواص الشفائية السحرية لهذه النباتـات، أضفاها عليها أصلها السمـاوي وصورتها النمطيـة الفردوسيـة «النمط الأصلي». وهذا المصدر الملكوتي القدسي يكسبها فاعلية ومزايا علاجية اصطفاها الله منذ الأزل. الاختيـار الإلهي يتقدم هنا على الاختيار الانساني. يسبقه بل يلغيه. الإنسان يقلّد، يكرّر، ويترسّم الخطى، ويحيل علمه إلى ما تداولته الذاكرة والرواية. فالكمأة ليست نافعة بحد ذاتها إلا لأنها من نبت الجنة. كذلك ما من ورقة هندبـاء إلا وعليها قطرة من ماء الجنة. والـرمّان من حبوب الجنّة. والنخلة خُلقت من الطين الذي جُبل منه آدم. والعدس قُدّس على لسان سبعين نبياً.

المداواة وعلم الأبراج

النباتات الطبية تؤول إذن إلى حيز غير انسـاني، إلى قوة ملكوتية مقدسة. ومصدرها السماوي هذا يناظر المنشأ ما فوق الطبيعي الذي صدرت منه العلل والأوبئة. فظهور الأمراض محكوم بتمظهرات كونية، ومسـارات فلكية، وعـوامل غير طبيعية. كما يتعلـق باعتبارات أخلاقية وإيمانية، وبسـطوة الأرواح والخوافي.

وزعم أطباء فرنسيون في العصور الوسطى أن عوارض السقم تحكمها أطوار الشمس والقمر ومطـالع الكواكـب والنجوم. وقد شهّر طبيب فرنسي معروف هو «غي دوكولياك» بالتجـارب الطبية في عصره، لأنها في زعمه غير مجدية، وغيـر يقينية. ونـاط علّـة الطاعون الذي ضرب بلده عام 1348م بوقوع الأرض تحت تـأثير أحد الكواكـب. وجرت العـادة أن يسأل الأطباء عهدئذ مرضاهم، قبـل أن يبـاشروا معاينتهم عن أسمـاء أبراجهم الفلكية تسهيلاً لتشخيص الـداء ومعرفة الدواء.

إذا ما تمعنّا في خلفية الشاهد أكثر فأكثر، نقع على تصور عام، يؤسس لنسـق

فكري يقوم على الحدّ من الخيار الإنساني والفاعلية البشرية. ويرمي إلى تقليص حدود العقل، والكفّ عن صلاحيته وقدرته على استيعاب المتغيرات، والحيلولة دون تعميق طابعه الواقعي ومضمونه الإنساني. ليس في وسع الإنسان إزاء هذا النسق المعرفي الطبي الذي يعزو الدواء إلى هبة لَدُنّية، وإلى عالم مُفارِق يضع الجسد في صحته ومرضه تحت رعايته، إلا الوقوف على ما أقرته الأعراف، وما أذاعته التقاليد، وما رُوي من الأخبار والمشاهدات، بدل أن يتدبر أحوال الصحة والسقم بحسب ما تقتضيه طبائع الأشياء وجواهرها، وتقلّب الجسد في أطواره وأمزجته وتفاعلاته الخارجية والداخلية.

لا يستقيم العقل في تصور كهذا من دون النقل. ولا يقوم بذاته بدون مدد من سلطة أعلى. والناس على ما تواطأوا عليه، حسب الأشاعرة الذين يظاهرون هذا المنحى، «هجموا على العالم بغتة، وليس من دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة، ولا في مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك». لذا كان الناس في نظر الأشاعرة محتاجين دوماً لمعرفة أصل الطب إلى الوقوف على السمع والنقل، والأخذ من جهة الرسل والأنبياء. فالعقل في هذا المضمار ليس مرتكزاً ولا ضمانة تسعف المداوي، اذا ما وثق بما يمليه العقل ومعاييره عليه. واكتفى بأحكامه واستدلالاته، من دون أن يُذعن إلى الأصول الموروثة والأخبار الموثوقة المتداولة، الكاشفة عن ضروب الأدواء والعلل، وما يلائمها من أدوية وعلاجات. وإضعاف شأن العقل ودوره في هذا الحقل، لا ينفصل عن حرمانه في شتّى وجوهه الأخرى من حقّه وسيادته على ذاته، والوثوق بفاعليته ومردوديته. وكلّ نسق معرفي يستند إلى ملكات الإنسان فحسب، كان الأشاعرة يعدّونه عبثاً ولا جدوى منه. بيد أن هذا المنحى السلفي وإن ازدهر في كثير من الأوساط على طول التاريخ الاسلامي حتى اليوم، إلا أنه تقاطع مع نسق عقلاني رفع من دور العقل وسيادته، وأفضى إلى نهضة العلوم الطبية والصيدلية، وتطوير تقنيات الاستشفاء وطرائق الوقاية الصحية والمعالجات الجراحية. ولم

يكن هذا النهوض محصّلة وحيدة الجانب نجمت عن الترجمات اليونانية أو السريانية، بقدر ما كان ثمرة مشاركة بين الترجمة وبين نظرة عقلية تنويرية، وجدت في المشاهدة والتجريب والاستدلال الخطوات الضرورية لتصنيف الأمراض، وتصنيع الدواء، وخلق مدوّنة طبية، إن قامت على قاعدة فلسفية كونية أساسها الأمزجة والاسطقسات: الماء والهواء والنار والتراب، إلا أنها تخلصت من ذيول التصور الميتاتاريخي. وشرّعت المجال لنشاط تجريبي يتفاعل مع حقله ومحيطه. وقد جرّد ابن خلدون ذاك الضرب من الطب الشعبي السابق من مشروعيته وقدسيته. ولم يجد دليلاً على تعلّق هذا النوع من الطب بالوحي الإلهي، وخطّأ من يحمل هذه الأحاديث المنقولة عن الرسول، لأنه (ص) لم يبعث إلى الناس لتعريفهم بالطب، وإنما بُعث ليعلمهم الشرائع ومكارم الأخلاق. وكان بلغ هذا المنحى التنويري العقلاني ذروته على يد المعتزلة الذين دعوا، انسجاماً مع اعتقادهم بالتحسين والتقبيح العقليين، إلى وجوب أن يرجع العاقل في طلب مصالح دنياه إلى التجارب، حتّى يميز بين السموم القاتلة والأدوية النافعة والأغذية التي يُقوّم بها البدن.

فحلّوا التجارب محلّ الأخبار، واحتكموا إلى ملكات الإنسان العقلية والحسية، بدل الوثوق بالأعراف والتقاليد المتوارثة. وعدّوا اكتشاف الأدوية وتصنيفها، من تجليّات العقل وفتوحاته، عوض أن تكون استحضاراً وإلهاماً. بيد أن هذا المنحى العقلاني ما لبث أن انكفأ وتوارى لأسباب لا مجال لذكرها الآن. وسرعان ما انتعشت وما تزال في بعض الأوساط الشعبية العلاجات السحرية، والنظرة التقليدية التي يختلط فيها الواقعي بالمتخيل، والتجريبي بالماورائي.

شكّل الطعام مدخلاً أثيراً لإعادة بناء المنطق الاجتماعي وهوية الجماعة، بغية فهم رهاناتها الاقتصادية والاجتماعية والرمزية، وفهم العلاقة بين الفردي والجماعي، بين الدنيوي والمقدس، بين تداخل الرؤى عن العالم وصور الجسد (معجم الجسد: ميشيلا مارزانو) ص455. وشدّدت بعض المصادر التاريخية على التباين والفروق الثقافية بين الشعوب والطبقات، من خلال خيارات الطعام والعادات الغذائية. فالسلوك الغذائي يعكس هرم العلاقات الاجتماعية وتوزيع الثروات.

وأجمع علماء الإناسة الدينية على ارتباط الظاهرة الغذائية عند المتدينين بمنظور روحي يقرن الجسد بالقوى السماوية، ويُضفي على تناول الغذاء وطريقة إعداده مدلولاً وقيماً متعالية وخارقة. وحثّ فيثاغوروس اتباعه على الامتناع عن أكل لحوم الحيوانات، لأن اللحم طعام قرباني يُقدّم في الطقوس القربانية. (الطعام والمجتمع في العصر الكلاسيكي القديم : بيتر غرانسي) ص 150. وأحياناً كان هذا الغذاء حُلُمياً متخيلاً مثل الوليمة السماوية من المنّ والسلوى، أو طعاماً عجائبياً مثل إكسير الحياة، أو حُمل على دلالات رمزية وروحية مثل اعتبار فيلون «اللوغوس» كلمة الله وغذاء الأرواح السماوية من القوى العليا. ومنذ القديم أُقيمت وجبات جماعية بقيت إلى ما بعد ظهور المسيحية، تعظيماً للآلهة على

سخائها ومباركتها الإنسان. وغالباً ما تعلقت القداسة بالأعجوبة الغذائية. وخصّصت الشعوب الوثنية أرباباً للتغذية. وكانت حصة من الطعام في كل بيت روماني موقوفة على ربات الغذاء «بينات». وثمة ثمار وأغذية وقفٌ على أرباب: البلوط أو السنديان، لزيوس «جوبيتر» والحنطة لديميتر، والكرمة لديونيسوس «باخوس» والرمّان لآتيس. وهناك عادات من أصل آداب المائدة الدينية الجماعية مترسّبة في البنية العقلية والسلوكية المعاصرة، حيث تُقام الولائم المقدسة داخل أضرحة الأولياء المسلمين في (المغرب العربي، خصوصاً).

تنتظم الظاهرة الغذائية من منظور ديني، بربط الجسد بالمقدس. وتمرّ لدى الإنسان المتديّن عبر مصفاة الضوابط اللاهوتية التي بلورتها التعاليم والوصايا وطرائق التقنيات الشعائرية وفرض القيود الشديدة على النظام الغذائي. ومن الجليّ أن التحريمات الغذائية لا تنتج من خصائص الأنواع فحسب، بل من المكانة التي تُعطى لها في متن نسق، أو أنساق متعددة من الدلالات. وقد لاحظ تيسمان، على ما يذكر كلود ليفي ستروس أن انتهاك الحرمات الغذائية يُحدث عند قبيلة «بونابي» بعض الاضطرابات النفسية التي تُشبه بأعراضها بعض ظواهر الحساسية.

وغالباً ما انعقدت الصلة على صعيد سوسيولوجي بين الطعام وهوية الدين. وكان أهل «التيبيت» القاطنون على حدود «كانوس» يماهون بين الدين وأنواع من الطعام، فيستخدمون كلمة رمزية هي الفم عند الإشارة إلى الجماعات الدينية الأخرى، فيقولون: ان فمهم مثل فمنا أو لا يشبه فمنا، أي إن ديننا يماثل، أو لا يُماثل دينهم. لذا كانوا يأنفون من تناول طعام من لا يعتنق عقيدتهم، على ما يذكر ج. هيننغز في مقالته في «المعجم التوراتي». كذلك كان كثير من مسيحيي اثيوبيا يُحرّمون أكل الجمال لأنه عادة إسلامية، ولا يتناولون القهوة أيضاً للعلة ذاتها. وكانت التعاليم الزرادشتية تُخضع الطعام لمعايير إيديولوجية مشدّدة حيال دين صاحب الذبيحة، إذ تحظر على الزرادشتي تناول طعام أعدّه له غير زرادشتي، بل

تُحرّم عليه حتى لمسه. وهذه التحريمات الدقيقة والمفصلة، تظهر على مستوى تحضير الطعام، وتصيب خاصة طرق الطبخ واستخدام الأواني خصوصاً عند اليهود. وفي الديانة الإسلامية ينصرف التحريم والتحليل إلى التميز بين طرائق الذبح «التزكية». بين «ما أهلّ لله به» و«ما أُهلّ لغير الله به».

فإرساء النظام الغذائي، بخاصة نظام محرمات الطعام، يكون على قاعدة من التفسير الديني أو الميثولوجي، أو الأخلاقي التي تفترض ترتيباً معيناً، أو تصنيفاً معيارياً يميّز بين المباح والمحرم، وبين المندوب والمكروه، إرساءً لهوية الجماعة ولتصوراتها عن الكون، وعن منظومات الكائنات الواقعية والمتخيلة، وعلاقة الإنسان بها.

المجتمع المؤسلم

في ضوء هذا المنحى النظري يُقارب محمد حسين بن خيرة في كتابه بالفرنسية: islam et interdits alimentaires (الإسلام والمحرمات الغذائية) المدوّنة الفقهية الإسلامية، ساعياً إلى الكشف عن التصنيف الداخلي لهذه المدوّنة ولمعاييرها وحدودها، ودورها في تشكيل لُحمة الحياة الإجتماعية والروحية. وتوحيد سمتها ومظهرها الخارجي، من خلال عملها على تنظيم قواعد التحليل والتحريم وتشكيل مفرداتها، وتفسير وظائفها، وحفظ النظام، أو صورة العالم كما تتخيّلها.

ويحدّد بن خيرة نطاق عمله في مجال تفكيك المفهوم الثنائي لحِلّية الحيوان وتحريمه، وعلاقة جسد المسلم به. صارفاً النظر عن سائر التحريمات غير الحيوانية، بما فيها موضوع تزكية (طريقة ذبح) الحيوانات.

ويفصل بن خيرة، ما بين النظام الإسلامي بمفهومه النظري الشمولي، وبين سلوكيات المسلمين وخصوصيات مجتمعاتهم وطرائق عيشهم، وتفاوت عاداتهم وتقاليدهم، ويؤثر استخدام صيغة «المجتمع المؤسلم» للدلالة على سياق هذه

المجتمعات التاريخي والحضاري المتواصل والمتجدّد والمتنوع. ومثل هـذا السياق هـو الذي يفرض على المـدوّنة الفقهية إدخالها بعض التفاصيل والتعديلات التي لا تمتّ أحيـاناً إلى أي أصل مـن الأصول الدينية. مثل تحريم أكل لحم الماعز، في المغرب العربي. ومردّه احتذاء بعض التقاليد والأعراف المحلية، أو بقاء رواسب من محظورات دينية قديمة. بيد أن المنظومة الفقهيـة على اختلاف المـذاهب الإسلامية، تبقى موحّدة في إطـارها العام، لأنها عنصر أساسي من عناصر الاستقرار والتنظيم لمجتمع المسـلمين في كـل حركـاتهم وتصرفاتهم، وفي حلّهم وترحالهم. فالتصنيفات الفقهية ليست إطاراً نظرياً فحسب، إنما هي أيضا بمكانة وسائل ووسـائط للتدخّل في العـالم، وفي الحيـاة الإجتماعية وحركة النـاس.

يتجنّب بن خيرة الدخول في أي من سجالات الفقهاء حول حكم التغذي، إن كان وقفياً أو عقلياً. والفقهاء في هذا يفترقون بين هذين الموقفين، ويستقصي بدلاً من هذا المدخل، المنطق الضمني لهـذا التقسيم الثنائي، والتفريق بين الأنواع المحلّلـة والمحرّمة من الحيوان. ويرى أن المنظومة الفقهية لا تُقارب هذه الفروق انطلاقاً مـن الملاحظة الموضوعية، أو التصنيف العـلمي أو التشريح الفيزيولوجي، بل مـن خلال القاموس الميتولوجي، أو شبه العلمي في تصنيف الحيوانات وتشريحها، المستوحى في معظمه من مزيج هلليني فارسي، ومن عقيدة النفس والروح والشهـوات الجسدية والغرائزية، مخضعةً في ذلك المسلم ليتقيد بأوامرها وأعـرافها، فيروّض نفسه وجسده على إبـاحة الأطـايب وكراهية الخبـائث. ومدرجةً قيـود التحليل والتحريم وشرائطه، في باب موجبات الفطرة ومقتضى سنن الخلق والطبيعة.

تقاطعات

ويحيل بن خيرة تصنيف المحظورات الغذائية المتقـاطعة مع خطابات أخلاقية ودينية وصحية إلى مرجعية تنظيم العالم، وعلاقة كل عنصر من العناصر الكونية: الماء، والأرض والهواء، بصنف مـن هذه الحيوانـات. وتمتدّ الجـذور التاريخية

القديمة لهذه التقسيمات والتقاطعات إلى منابع عدة، منها ما يرجع إلى تجربة الحياة الرعوية عند الجاهليين، ومنها ما يرجع إلى التراث التوراتي، أو إلى الثقافة الهللينية الفلسفية الطبيعية: حار، جاف، بارد، رطب. وقد أفضت هذه المكوّنات والينابيع التاريخية إلى انبثاق ظاهرات دينية فقهية متأثرة بها. مثل ان الزكاة على الحيوان لم تتوجب إلا على الأنعام التي تتكاثر عادةً في المجتمع الرعوي. ولم تفرض مثلاً على الصيد البري أو الصيد البحري. كذلك لم يقدّم المسلمون أياً من أضاحيهم وقرابينهم من بين الحيوانات الوحشية والسباع.

وثمة معايير كثيرة شكّلت في المدونة الفقهية الواحدة محوراً لتعارضات شكلية بين أنواع الحيوانات، وتقاطعاً بين الأصناف البرية والمائية، و«الإنسية» الداجنة و«الوحشية» البرية، وبين الحيوانات التي تقيم علاقة مع القوى الأرضية الجهنمية الشيطانية، مثل الخنزير والكلب والحية. أو مع القوى السماوية الملائكية مثل الديك. وأجمعت المدارس الفقهية على عدم وجود أنواع محلّلة أو محرمة بالكامل، ما خلا الحشرات والهوام التي تحرّمها الحنفية والإمامية جميعها.

وميزة التصنيفات الفقهية انها ترتكز على آيات قرآنية محدودة، بيد أن هذه التصنيفات تتسع على مدار القرون، ناهلة من منابع السنّة النبوية والأعراف المحلية والديانات الكتابية والقديمة، حتى أضحت قرينة على تطور المجتمعات الإسلامية، كما على امتثاليتها ومركزيتها العقائدية والشعائرية والسلوكية. واكتسبت هذه التصنيفات التي تعزل المحرّم عن المحلّل، والنجس عن الطاهر، ضرباً من التمايز بين المجتمعات الإسلامية وسواها، ودلالة انتماء إلى فئة معينة محددة. وتمثّل هذه الخيارات الدينية عند تقاطعها مع خيارات الأديان الأخرى بؤرة صراع رمزي بينهما. ومثالاً على ذلك يضع بن خيرة مسألة الطعام في القرآن عند نزوله كمحاولة لاجتثاث عوائد الطعام الوثنية، التي استمرت عند معظم المسلمين في بداية الدعوة، من ضمن التناقض بين الدينين.

الإنسانية والحيوانية

ويُفترض أن المدوّنة الفقهية التي تسعى إلى بناء منظور متكامل ومنغلق، يدور حول قاعدة التعارض بين الأعلى والأسفل، واليمين واليسار، تضع الإنسان في البؤرة والمركز، لكنها لا تلغي الفاصل بين الإنسانية والحيوانية كنظامين متعارضين بالمطلق، بل تقيم جسراً ما بين هذين المخلوقين يُعبّر عن وجوده، حسب رأي المؤلف، بأحاسيس الخشية من النكوص والارتداد إلى البهيمية التي تنتاب المرء عندما يتناول طعاماً حيوانياً محرّماً. ولا يحيل بن خيرة هذا الخوف من المسوخية إلى أي شبهة طوطمية، كما درج على هذا التصور الأنتولوجيون الذين عدّوا تحريم أكل بعض انواع من الحيوانات أثراً من آثار التصنيفات الطوطمية، وبقية من بقايا وظائفها التي عرفها الساميون، وعرب ما قبل الإسلام، إنما ينطلق من إقامة علاقة سيكولوجية بين الآكل والمأكول. حيث يعتبر الآكل التهامه لحم الحيوان اجتيافاً لطاقاته وصفاته، فإذا كان مؤذياً وعدوانياً فإنه يتماهى مع خواصه الخبيثة والقبيحة. وغالباً ما حرّم الفقهاء المسلمون الضواري والكواسر لأنها تتميز بعدوانيتها وعنفها. ولكننا نرى بالأمثلة الشاهدة، ان هذه العلاقة، لا تقتصر على ما أقامه بن خيرة من صلة سيكولوجية، وإنما تتعداها إلى روابط سحرية بين الاثنين. ومن موروثنا ان العربي الجاهلي ظنّ بوطأة هذا التصور الذي يحوّل صفات المأكول إلى الآكل، أنه يحوز بأكله الكبد مثلاً، القوة والشجاعة والقدرة على التحمّل، لأن الكبد في نظره وسط الجسم، أي بؤرة القوة المقدسة، ومركز روح الإنسان وطاقته الروحية، لذا شاع عند البدو أكل الأكباد خصوصاً في حالة الانتقام، وقصة هند بنت عُتبة معروفة، وهي التي استخرجت كبد حمزة بن عبد المطلب عم النبي وسُميت آكلة الأكباد. وعادة أكل الكبد في العموم طقس ديني تعبّدي.

كذلك دفعت رغبة الأنسان إلى الخلود أن يتصوّر أن الغذاء، من طريق التحوّل الهضمي، واستخلاص جوهره الغذائي، يمكنه من الحصول على إكسير

الحياة واجتياف القدرات المطلقة لإطالة الأعمار. وفي التاريخ العربي أن أتباع حمدان القرمطي كانوا يؤدون إليه ضريبة «البُلغة» وهي ضريبة خاصة يدفعها من أراد أن يشترك في «خبز الجنة». ولفظة البُلغة تعني كمية الغذاء الضروري لاستمرار الحياة. وسُميت تلك الضريبة بذلك لأن من كان يدفعها يحصل على قطعة بحجم حبة البندق من خبز شهي، زعم حمدان قرمط أنه غذاء أهل الجنة. وبتأثير من أطروحة الإناسية ماري دوغلاس الشهيرة، يحسب بن خيرة أن الشهوة إلى المحرّم تتجاوز حدود العلاقة الفردية بين الإنسان ونوع الطعام، لتتحوّل إلى علاقة تهديمية تخريبية للنظام الإجتماعي والسياسي، الذي ينبذ هذه المحرمات، ويعزلها كعنصر خطر يهدّد بتقويض دعائم تآلفه وتجانسه وديمومة بقائه، فيما يمثل النزول عند أوامر الشريعة وشعائرها انقاذاً لنظام الطبيعة والمجتمع من الفوضى والضياع.

المزارات بوابات السماء

تنير المقامات اشعةُ المقدس

ذكر ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) أن المتوكل العباسي الذي تولّى الحكم عام 232 هجري كان شديد النقمة على آل علي وشيعتهم، فحينما رأى تعاظم الاهتمام بمرقد الإمام الحسين في كربلاء، وتكاثر زواره، أمر بهدم قبره، وهدم ما حوله من المنازل، ومنع الناس من زيارته. ج4 (ص 375).

يمثل الشاهد التاريخي عزم الخليفة العباسي بفعله الانتقامي هذا، على وضع حدّ لنفوذ الإمام بعد غيابه، خشية ازدياد عدد الشيعة الذين اعتصموا في المقام الحسيني هذا ملاذاً لهم، يحفظ ذاكرتهم الجماعية، ويصون شوكتهم السياسية المهدّدة بالانكسار والتلاشي، ملتمسين من قبر إمامهم الميت الحيّ المدد الروحي الذي يعينهم على أعدائهم وعلى مجالدتهم وصبرهم على المكاره. فقد تحوّلت البقعة التي مات عليها الإمام هذا الموت التراجيدي الافتدائي، إلى مركز استقطاب لهم، وتبلورت حوله مخيّلة جماعية تُستحضر في المناسبات، وتُشكّل مظلة حماية متخيلة تعيد التوازن والطمأنينة الروحية والنفسية لهؤلاء المحبين والمشايعين المجتمعين داخل هذا الفضاء القدسي الروحي، الذي يمثله المقام، وقد أُعيد بعد حين، بناؤه وطُليت قضبانه ومناثره بالذهب الخالص، وزُيّن ضريحه بالزخارف والفسيفساء. وما لبث أن تبلورت حوله العقائد، ونُسبت إلى صاحبه الأساطير والمخاريق.

فالمقام هنا، وكل مقام ومزار ديني آخر يحوي جسد ولي أو قديس، بؤرة روحية محمّلة بالقوة المافوق طبيعية، لاعتبار المسجى فيه، من المصطفين من الخلائق. بؤرة تنفصل عن مكانها العادي المتجانس لأنها مملوءة بنفسها، مُشبعة بقداسة ما تضمه في جنباتها. والسفر إلى هذا المقام أو ذاك من مقامات ومراقد الأئمة والأولياء من السنة والشيعة، وكل القديسين في كل الأديان والطوائف، انتقال من عالم دنيوي وحقيقةٍ أرضية، إلى عالم أخروي وحقيقةٍ سماوية. والعين الدينية التقليدية تأبى إلا أن ترى انبثاث هذا الفضاء القدسي حولها، الذي يمثله وجود مقامات ومزارات الأولياء والقديسين في كل مكان. بل إنها أحياناً تتخيّل هذه المواضع أو تختلقها مدفوعةً بحاجة المتديّن لنشر القداسة في عالمه، والاحتماء من عاديات الزمن ورتابته، أو تقلباته ومراراته. وبحاجته إلى التملّص من زمنه المحايث وتجربته اليومية المعيوشة، إلى زمنٍ روحاني عجائبي مفارقٍ.

لذلك انتشرت في العالم الإسلامي مقامات الأولياء وشكلت مع مرور الزمن، المحور الذي استقطب النشاطات الإقتصادية والعلمية والثقافية. وعديد من المدن تأسست حول ضريحٍ من أضرحة، وبُنيت حوله تدرُّجاً البيوت والفنادق والأسواق. ومنحت هذه الأضرحة المقدسة والمقامات والمزارات أسماءها إلى المدن والأحياء والقرى؛ كالكاظمية والأعظمية في العراق والسيدة في القاهرة، والستّ زينب في دمشق، والنبي شيث والنبي أيلا، في البقاع اللبناني. بل وُضعت بعض المهن والأعمال في المغرب العربي تحت رعاية واحد من هؤلاء الأولياء. مثل سيدي يعقوب الدباغ في فاس راعي مهنة الدباغة، وسيدي علي بو غالب راعي الحلاقين، وسيدي محمد بن عباد راعي السكافين، وسيدي ميمون الفخار راعي صناعة الفخار. كذلك للطحانين راعٍ هو حماموش. وفي مراكش يحمي سيدي بلعباس صانعي الصابون، وسيدي مسعود البنائين، وسيدي عبد الله شريف الخياطين. أما علّة رعاية هذه المهن والأشغال فمردّها إلى أن بعض الأولياء كانوا يمتهنون في حياتهم المهن عينها التي يرعونها، مثل مولاي سيدي يعقوب الذي

كان يشتغل في الدباغة وسيدي ميمون صانع الفخار (راجع كتاب أميل درمنغهام: (le culte des saints dans l'islam maghrébin) 163 ـ 164 وكان أصحاب هذه المهن يخصصون يوماً من السنة لزيارة مقامات رعاتهم وشفعائهم لمباركة أعمالهم وصناعاتهم، حماية لها من التلف او الكساد.

وقلّما خلت بقعة من الأرض في العالم الإسلامي من قبة تظلل ضريح وليّ، يلوذ به القاطنون في المنطقة أو الجوار. وغالباً ما اكتنف الغموض اسم الوليّ، أو حقيقة وجوده في الموقع المسمّى باسمه. وكان من جرّاء عدم تشخيص صاحب الاسم، أنه كان يختلف من قوم إلى قوم، ومن عصرٍ إلى عصرٍ كما حصل عندما تنازعت الطائفتان السنية والشيعية منذ أعوام، على ملكية أحد المقامات في وسط بيروت، ناسبةً كلتاهما صاحب المقام إليها. وربما أُقيم البناء أو أُعيد ترميمه على جدثٍ مجهول، وأحياناً على اسم مختلق، أو على معبدٍ وثني في الأصل. مثلما هو الحال في العديد من مزارات المغرب العربي التي أُقيمت على معابد رومانية. وعزا سكان المنطقة إلى أولياء المزارات المزعومة قدرات، كانت تُنسب عادةً إلى أرباب رومانيين ويونانيين، وعلى رأسها القدرة على الشفاء التي كانت من صفات الإله أسكاليبوس ربّ الصحة. كذلك أُقيمت في بلاد الهلال الخصيب بعض المزارات على بقايا معابد عشتار وتموز. وربما تعدّدت المقامات والأضرحة للشخص الواحد بين منطقةٍ ومنطقةٍ وبلدٍ وبلدٍ. كما في ضريح الإمام الحسين في كربلاء حيث استشهد في موقعة الطفّ، وضريحه في القاهرة والذي يُزعم أنه دُفن فيه رأسه. كذلك تتعدّد أضرحة النبي الواحد بين أكثر من منطقة وبلد، مثل آدم وشيث ونوح وإيليا ويوسف. ويزداد عدد هذه الأضرحة المقدسة مع الزمن، عندما يُكشف عن قبور بعض الذين يمتون بصلة قرابة إلى أصحاب هذه المقامات المعروفة. وربما أُنتحلت لهم الأنساب التي تعود إلى الأئمة والصحابة تعظيماً لهم وإثباتاً لصحة ما يزعمون. وأحياناً تُفضي أحلام ورؤى بعض الناس، خصوصاً البسطاء منهم، لاعتبار الرؤيا ارهاصاً بالكرامات، إلى ظهور قبورٍ دُرست

او نُسيت. وفي أوقات محدّدة، تتبدّل صور هذا الوليّ وذاك، ويظهر لزواره بصور حيوانات أو بصور زواحف أو طيور. وتقول الرواية إن سيدي علي مبارك في المغرب يتقمّص، عندما يغضب على أتباعه صورة الأسد. وفي قرية شمسطار البقاعية يقول بعض القرويين إنّ النبي (نجّوم) يتمظهر على صورة أفعى. وتمثّل الأيقونات المسيحية القديس فرنسوا الأسيزي، وهو يخاطب الذئب وتحطّ عليه الطيور. ويصور الرسام الإيراني الغزلان وحيوانات برية اخرى، وهي تجتمع بين يدي الإمام الرضا مصغية إلى حديثه. وهو الملمّ بلغات الطير والحيوان حسب المأثور. ولعلّ في هذه التمظهرات الحيوانية بقية من موروث الفكر الديني الطوطمي، أو هي دلالة من دلالات كرامة الولي. «وتقوم هذه الكرامة على رفع الحواجز بين هذا الوليّ والكائنات في الطبيعة»: (الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم : د. علي زيعور) ص142.

المقامات والعتبات المقدسة قائمة على الامتلاء بأشعة هذا المقدس، فهي بوابات السماء. ولا يدنو المرء منها إلا باعتماد حركاتٍ واشاراتٍ مقننة، تجعله خليقاً بالاقتراب من المنابع الروحية التي تشيع في المكان. وتسمية المزارات عند الشيعة بالعتبات ذات دلالة عميقة على فكرة العتبة، في الذهنية الدينية التقليدية كحدّ فاصل بين عالمين: داخلي مقدس، وخارجي مدنس. وبين زمنين: زمن داخلي روحي، وزمن خارجي مادي. اذ كان يترتّب على اجتياز العتبة في كل الأديان طقوس محددة. لذلك على الشيعي الزائر ان يستأذن الإمام صاحب المقام بدعاء خاص. كأن يقول في زيارة الإمام علي بن موسى الرضا: «آذن لي يا مولاي في الدخول أفضل ما أذنت لأحد من أوليائك، فإن لم أكن أهلاً لذلك فأنت أهل لذلك» (مفاتيح الجنان: عباس القمي ص 418-419). ولكلّ مقام دعاء خاص يمكن الرجوع إليه في كتاب «مفاتيح الجنان». بل ثمّة أدعية يتوجه فيها الشيعي من بعيدٍ إلى كل إمام، كما لو أنها زيارة روحية له، واقتراب وجداني منه.

كذلك كانت التسميات الأخرى التي يطلقها الشيعة على مزارات أئمتهم

ذات دلالـة أيضاً على الإيحاء بـأن هؤلاء الأئمة أحيـاء يُرزقون، يـسمعـون صوت الزائـر القـادم لزيـارتهم، وصوت الشاكي المظلـوم. لـذلك يتحـاشى الزائرون تسمية القبر باسمـه لدلالاته على المـوت والفناء، ويسمونه بدل ذلك الروضة لما في الكلمة من معاني الخصوبة والحيـاة، وإشعاراً بأن المقام يعكس حالة فردوسية، كأنما الزائر في روضة من رياض الجنان. أو يسمونه المشهد، لأنّ النـاس يشهـدون على مثـول الإمـام بينهم، مـن خـلال قـدراته ومعجزاته أو كراماته.

وورد في آداب زيارة الأئمة أن على المسلم أن يغتسل قبـل دخـول المرقد، وأن يقف على مدخله، ويلثم عتبته وأبوابه، ويتلو دعاءً خاصاً، ثمّ يدخل، ويقدّم رجله اليمنى فإذا وصل باب القبة وقف عليه، واستأذن من الإمـام. ثم يقف مستقبلاً القبـر، ثم يتنكب عليه ويقبله، ويعفّر خديه يميناً ويسـاراً. ويدعو بمـا يريد ثم يصلي ركعتين للزيارة، ويسأل حاجته. وحثّ العلمـاء الشيعة أتباعهم على الإكثار من التردّد على العتبات المقدسة، حتى جاء في مأثورهم: إنّ من زار الأئمة كمن زار الله في عرشه، وإنّ جسـده يُحرّم على النـار.

بِلَمْس الضريح او الاحتكاك بـه أو تقبيله بالشفاه، تنتقـل الطاقة المقدّسة المختزنة داخله إلى جسد الزائر. ويذكر التاريخ القديم أنّ حجاج مصر إلى معبد آمون في الكرنك كانوا يكتفون لاجتياف القوة السحرية للمكان، بأن يضعوا أيـديهم متلمسين بوابة المعبد الذي كان محرماً عليهم دخولـه.

وأحيـاناً تسري هـذه القـوة السحرية بوضع اليد على أوانٍ وذخـائر في المقـام، أو عقد الخيوط على مشبـك القبر. أو بوساطة المسح بالزيت، أو شرب المـاء أو مضغ التـراب. ويحثّ الموروث الشيعي على اكتسـاب المزايا الشفائية التي توفرها التربة الحسينية بالأكل منها، لأنها كما جاء في «بحار الأنوار» للمجـلسي شفاء من الأسقام والعلل وأمان من الخوف والفزع. والمغـاربة والتونسيون يتبـاركون بـدورهم مـن تربـة أوليـائهم فيدلكون بها أجسامهم، أو يحتفظون بها عند الحاجة، مثل تربـة سيدي محرز في تونس التي تقي حاملها من الغـرق. ويستخدمـون بعضها تمائم تُعـلّق في أعنـاق الحيوانات المريضة.

ويمثل جوار المقامات وحرمها فضاءً مشبعاً بالقداسة بكل ما يحويه من أشجارٍ وينابيع وصخور وكهوف ومغاور وطيور وحيوانات وزواحف. وفي الإسلام الشيعي اكتسب الدفن في مقابر «وادي السلام» إلى جوار ضريح الإمام علي في النجف قدسيةً ومكانةً عالية، لم تتيسر بدايةً إلا لعلية القوم والطبقة الثرية، لكن ما لبث أن انتشر الدفن في هذه البقعة، فيما بعد، وشمل مختلف الشرائح الإجتماعية، إلى أن تضخّمت وغدت مقبرة «وادي السلام» أكبر مقبرة في العالم. وهذا المكان استمد بريقه الديني من اعتقاد الشيعة أن الإمام عليّ هو شفيع الموتى في الآخرة، وقسيم الجنة والنار، ومجاورة المتوفي له في زمن البرزخ الفاصل بين الدنيا والآخرة، تساعده على غسل ذنوبه وخطاياه.

تلوذ جماعات المسلمين المتدينين بمقامات الأولياء وعتبات الأئمة في كلّ الأوقات، بيد أنّ الزيارات تزداد بالتزامن مع ظروف الإحباط العام، والاحتجاج على الأوضاع الاجتماعية والإقتصادية. والزائرون يلتمسون من زياراتهم التفريج عن همومهم، والتداوي من أمراضهم، وتوسيع رزقهم. وتشيع في المقامات أقاصيص الشفاء ومخاريق الأولياء والأئمة. وتتواتر الأحاديث عن قدراتهم ونجاعة وساطتهم وشفاعتهم، فيستردّ المكفوف بصره، وينهض المشلول، وتنجب العقيم، ويُعثر على المفقود، وتُقضى حاجة المحتاج، وسوى ذلك من كرامات وأعاجيب. ويصف الصوفيّ الإيراني بيرزاده الذي زار كربلاء في أواخر القرن التاسع عشر، أن زوار الإمام الحسين كانوا ينظرون إليه على أنه صانع المعجزات. وكانوا يلتمسون منه تحسين محصول حقولهم وشفاء مرضاهم وإنجاب الأولاد الذكور، والعون على أعدائهم. (راجع اسحاق النقاش: (شيعة العراق) ص318. وكان القَسَمُ باسم أحد الأئمة يلعب دوراً مركزياً في التعامل اليومي، بين رجال العشائر العراقيين، وبينهم وبين ساكني المدن. وهذا القسم يضفي صلاحيةً شرعية على الاتفاقات الشخصية والعقود التجارية. أما اختيار الإمام المقسوم باسمه فيعود إلى طبيعة العقد أو الصفقة. وغالباً ما كان الحلف بالعباس اكثر شيوعاً ورهبةً من أي حلف آخر. حيث يخشى الحانث باليمين، أن تنزل

مصيبة عليه أو على عائلته. لذا كان يُلقّب العباس في العراق بأبي رأس الحار، أي السريع الإنتقام والغضب. والإمام الكاظم في العراق يُلقّب بباب الأمان وباب المُراد وباب الحوائج. ويدعوه سكان الريف «أبو طلبة» لأنه لا يردّ أحداً دون أن يستجيب إلى طلبه.

وفي المغرب كانت القبائل المتنازعة والمتحاربة في القرن السادس عشر، تقطع العهود في مزار أبي عبد الله المبارك. وكانت تُبرم اتفاقيات الهدنة فيما بينها على أيام معدودة. ولا تتجرأ أيّ منها على نقض هذه الهدنة في الأيام المحدّدة لها، والمسماة أيام أبي عبد الله المبارك، خشية العقاب الإلهي الذي يحلّ بها (راجع درمنغهام ص166).

تدلّ هذه السلوكية التي توسّط الأولياء في أمور عيشها وحياتها الخاصة والعامة، على انحسار السلطة الحقيقية للقضاة، وضعف قبضة الحكام، وتعبّر عن الإحساس بالغبن والتذمّر من الأحوال. فالوليّ أو الإمام، يشغل مكان الحاكم وفعله، فيفضّ النزاعات، ويقيم ميزان العدل بين المتخاصمين ويقتصّ من المذنبين، ويعيد الأرزاق إلى أصحابها. وتعبّر قراءة الرسائل التي كان يبعث بها زوار الإمام الشافعي في مصر، عن هذا الاستبدال بين الحاكم الزمني والوليّ. حيث دارت شكاواهم والتماساتهم حول جميع شؤون الحياة، صغيرها وكبيرها، بدءاً من الزواج والخلافات العائلية، إلى الإبتلاء بالأمراض وعدم الإنجاب، إلى البطالة والبحث عن العمل والوظيفة، إلى رفع يد الظالم أو المعتدي. ويذكر ابراهيم الحيدري في كتابه «تراجيديا كربلاء» أنّ الناس في العراق ازدادت رسائلهم الموجهة إلى الأئمة أثناء حرب الخليج الأولى والثانية، حيث كانوا يرمونها يومياً داخل ضريح الإمام علي في النجف، أو يعلقونها على شباك الحضرة، أو على الأبواب. وكانت هذه الرسائل تزخر بالشكوى والعتاب، وطلب السلامة والصحة، ورجاء عودة المفقودين والأسرى والسجناء.

وكتابة الرسائل إلى الأئمة من عادة الشيعة الذين يزورون مقابر سفراء الإمام

المهدي الأربعة في بغداد، الذين يقومون بالوساطة بينهم وبين إمامهم المنتظر، فيبثونه الشكوى والمظلمة وسوء الحال. ودرجت طريقة إرسال هذه الشكاوى إلى الأئمة في العصور الإسلامية الأولى التي تعرّض فيها الشيعة إلى المحن، على أيدي الولاة والحكام الذين كانوا يتبوأون السلطة حينذاك.

يظلّ التضرّع إلى الأنبياء والأئمة والأولياء، وطلب الغوث منهم، وتوسّطهم بين الناس أوالية من أواليات الدفاع عن الذات المجروحة للتغلّب على جرحها ومكابداتها، وتصريف شحناتها المقموعة، وطريقة من طرق إعادة التكيّف والتوازن مع محيطها. بيد أنّ الاستغراق في مثل هذا الفضاء الهروبي الذي يشبع ميل الإنسان إلى الحلول الموهومة والخلاص السحري، ينحو أحياناً إلى نكران الواقع وتحقير الدنيا، وإلى نكوص المرء عن واجباته تجاه وسطه وأقرانه. بل وأحياناً يتمكّن النافذون من رجال السياسة والدين، والمحتلين الغرباء، من استغلال هذه الحالة لدعوة الناس إلى الاستسلام، والرضوخ إلى الأمر الواقع سياسياً واجتماعياً، باعتباره قدراً ومشيئةً محتومة.

وهذه النزعة الأوليائية، إذا جازت العبارة، باقية ما بقيت عوامل نشوئها واستمرارها قائمة، تؤدي وظيفتها التعويضية والتفريجية، وتردّ على حاجات الفرد. وتُشبع، على ما يقول علي زيعور، النقائص التي لم تملأها بعد الذهنية المنطقية المتحركة، في المناخ الإجتماعي والإقتصادي العادل.

وبعد قرون متطاولة على انتقام الخليفة المتوكل من قبر الإمام الحسين، بسط الأميركيون سلطانهم على انحاء العراق كافة. لكن عراقياً كان يقف أمام مقام الإمام علي في النجف، غير مبال باستباحة الجنود الأميركيين مدينته، ما لبث أن انتفض غاضباً في وجوههم عندما شاهدهم، وهم يدنون من المقام قائلا بلغته الإنكليزية الركيكة: in city yes. Imam ali no

طقوس العبور في الإسلام

العبور انتقال من عالم أليف إلى عالم مجهول

درج قادة الرومان أثناء توجههم إلى ساحات الوغى، أن يقفوا عند بوابات المدن لتقديم القرابين استرضاءً وتقرّباً من عالم الخوافي والأرواح، واستئذاناً منهم، قبل أن يبحروا في أصقاع غريبة مجهولة، وليدرأوا عنهم الأذيّة والعاقبة السيئة. ومثل هذا التحوّط لم يكن يقتصر على مباشرة المعارك والحروب. وإنما كان يوازي فروضاً واجبة على كل انتقال من عالم الألفة، إلى عالم الغموض. ومن وضعية اجتماعية معروفة، إلى وضعية جديدة مجهولة. ومن فضاء مدنّس إلى فضاء مقدّس. وكان من موجبات اجتياز العتبات والبوابات والحدود المسوّرة والضفاف، أن يقوم المرء بإجراءات من الاحتياط. إذ نُظِر إلى عملية الانتقال هذه، بأنها عملية تنطوي على مخاطرة نفسية ومادية. وقد اضطلعت «طقوس العبور» بأشكالها المتنوعة، بمهمة التلطيف من وعورة هذه المهمة، والحفاظ على سلامة المتنقل وصيانة حياته. وإذا كانت هذه الطقوس شائعة في المجتمعات التقليدية، فإن ضروباً من هذه الطقوس تُلتمس في المجتمعات المتقدمة، وتنحو إلى تبني ممارسات دنيوية، تشبه النشاط الديني وصورته. وقد دأب باحثون إناسيون في الغرب، على تطوير جوانب تنظيرية حول طقوس العبور، مستوحين في أعمالهم كتابات الإناسي الفرنسي أرنولد فان جينيب، وخصّصوا بضع مجلات ودوريات لنشر أبحاث ومقالات حول هذا الموضوع. وعمل اسحاق شيفا، ودنيس جيفري، ومن قبلهما

ميرسيا إلياد، على استقصاء هذه الطقوسيات في مجتمعات الحداثة وما بعد الحداثة. وأخرج التنقيب في هذه الطقوس، واجراء الدراسات الميدانية، وتنكّبها موضوعاً مستقلاً، أخرجها من مندرجات تاريخ الفلسفة الدينية، أو الاجتماعيات الدينية، أو من موقع ثانوي ملحق بعلوم المسرح أحياناً، ليضعها في سياقها المتميز والمحدّد. ومردّ هذا التطور انعتاق الباحثين من جاذبية النظرة إلى الدين، بوصفه تجربة إيمانية داخلية شخصية، نظرة هيمنت ردحاً طويلاً على الثقافة الأوروبية التي وجدت في الإصلاح الديني البروتستانتي ضالّتها، فأهملت الجانب الطقوسي، وتعاملت مع الدين كظاهرة باطنية متحللة من كلّ عَرض، وخالية من أية ظاهرة شكلية نافلة لا صلة لها بالمضمون الديني، حسبما ساد الإعتقاد. وطوّر الإناسي فيكتور تيرنر نظرية فان جينيب، وعمّق أبحاثه في الخطوة الوسطية أو الحديّة لهذه الطقوس، وهي مرحلة العتبة، باعتبارها مركز الثقل في هذه النظرية.

تناغم المجتمعات والطقوس

ووجد تيري دالوندون في كتابه عن فان جينيب أن حركة المجتمعات، كذلك حركة الأفراد، تقوم على آلية طقوس العبور التي تتدرّج من الوقوف، إلى الانتظار، ثم العبور، والدخول، فالاندماج. حركة مركّبة لا تتوانى عن التجمّع والتحلّل، عن الحياة والموت، عن التبدّل والجمود (ص 28). فطقوس العبور هي جدلية الجذب والنبذ، والدخول والخروج، وهي تتناغم مع جدلية الحياة عينها، بل هي حركة المجتمع في مراوحته على ما يراه بيار بورديو؛ المراوحة بين حركة الانفصال، التي تكرّس الاختلاف والتمايز بين الأفراد، وحركة الاندماج التي تمثل نسيج الائتلاف ولُحمة التجانس.

وقلّما التفت الباحثون العرب إلى هذا الحقل الإناسي، والاستفادة من آلياته وتصوراته. بيد أن الكاتب التونسي عبد الرحيم بوهاها، استرعى انتباهه هذا الحقل الخام غير المكتشف، فقارب ظاهرة طقوس العبور في الإسلام، كما تجلّت في المصادر الفقهية، بالإحالة على نظرية فان جينيب الشهيرة التي تقوم على الأبعاد

الثلاثية لطقوس العبور: الانفصال، والهامشية، والاندماج. وقد اختار لدراسته مسار الإنسان من الولادة إلى الموت. وعلّق على كل مرحلة من مراحل هذا العمر، لاسيما المراحل الحاسمة مثل الولادة والختان والبلوغ والزواج والموت، مستقصياً في المتون الفقهية، لدى جميع فقهاء المذاهب الاسلامية دونما استثناء، الأحكامَ الشرعية الدينية لكل حالة. وميّز في هذه الحالات بين مقام الواجب والفرض من جهة، وبين مقام الندب والاستحباب من جهة أخرى. كما في حديثه عن العقيقة ونوعها، وجنسها، وشروط ذبحها، وطريقة طبخها وصرفها، [=والعقيقة الشاة التي تُذبح عن المولود يوم أسبوعه عند حَلْق شعره] وحديثه عن وقت الختان، وحكم غير المختون، والطقوس المصاحبة لهذه العملية، من أدعية وولائم واحتفالات. وكما في استعراضه حدّ البلوغ وعلاماته واستتباعاته من تكليف وواجبات دينية. كذلك مقاربته لطقوس الزواج وتقاليده، مثل استئذان الوليّ ووجوب الصَّداق، وضرورة إشهار النكاح. وتوقفه عند ظاهرة الاحتضار، وتسجية الميت، وتكفينه، والصلاة عليه، ودفنه. بيد أن المؤلف، وإن تلمّس هذه الظواهر في إطار الحضارة الإسلامية وضمن متونها الفقهية، إلا أنه غالى في تتبّع الأحكام الشرعية بتفاصيلها الدقيقة، وفي مقارناته بين آراء الفقهاء في المسألة الواحدة، والموازنة بينهم، وعرض حجج كلّ واحد منهم، وتقليب دلائلهم وعللهم على أكثر من وجه، والبحث في صحة الإسناد، وإرجاع الأحكام إلى أصولها ومظانها في السُنّة وفي النصوص القرآنية، وسوى ذلك من مشقة أثقلت عليه وعلى القارئ، وحوّلت الموضوع إلى بحث في الفقه المقارن، على حساب المنظور الإناسي، وعلى حساب الحقل الذي اختص به الكاتب، وهو طقوس العبور. وكان من الأيسر عليه أن يقتصر على ما اتُّفق عليه من أحكام، ويتنكّب بدلاً من ذلك، البحث عن الغاية والمغزى من هذه الطقوس.

مظاهر التديّن

وفي هذا التنكّب الرامي إلى استكشاف العِبر بعضٌ من جدوى، نراها موصولة بين الإسلام الموروث، والإسلام المعيوش. ونجلوها في مظاهر التديّن

الملموسة اليوم، أكثر من أي يوم مضى، والتي تقوم على بعض الطقوسيات. طقوسيات تحاول الأصوليات الإسلامية إعادة الإعتبار إليها، وتوظيفها في سياق إعادة تأسيس هوية متميزة، مستغلة ما للطقوس من أبعاد نفسية واجتماعية، وقدرة على تحريك النوازع، وتقنين السلوك ومراقبته، والتحكم في مساره. وإذا كان المؤلف ختم كتابه على ما لطقوس العبور من حضور في نظام القِيَم المجتمعي المحدِد لقواعد السلوك والنشاط، والحافظ للتقاليد والعادات، بصفته عنصراً من العناصر المكوّنة للبيئة الثقافية المنبثقة من المجتمع، فإن قول المؤلف بأن المسلمين يؤمنون بقدرتهم على مواكبة التحوّلات الكبرى، ومسايرة مقولات الحداثة دونما خشية من فقدان الهوية، أو الذوبان في الآخر، قول لا ينسجم مع لصوق هذه الطقوس بوسط المجتمعات الإسلامية وأنماط عبادتها، وديمومتها او انبعاثها، بين حين وآخر، كنموذج وأمثولة، لا سيما حين تُداهم هذه المجتمعات، كما هو حاصل اليوم، تحوّلات طارئة وانحرافات وانزياحات تهدّدها بالانقسام والتفكك والاضطراب، وتحتاج إلى ضوابط لحمايتها وحفظها من هذه المخاطر. وهذا الضبط بالذات هو ما يحضّ الخطاب الأصولي على تبنّيه، والتشبّث به، كوجه من وجوه هذه الحماية، لئلا تهدر المجتمعات الإسلامية قيمها وتتلاشى هويتها وخصوصيتها، إزاء تمادي الحداثة. وما ملاذها المأمون إلا هذه الطقوسيات الشعائرية التي تشكّل «كوناً منظماً» حسب عبارة كليفورد، بوساطته يؤوّل المسلمون العالم من حولهم، ويعيشون حياتهم في ضوء تأويلهم هذا. وتستخدم التيارات الاسلامية النشطة هذه المنظومة الرمزية الشعائرية لشدّ أزرها في العديد من المواقف السياسية، وتحوّلها أحياناً إلى موضوع مركزي (الحجاب مثالاً). وإذا كانت محدّدات الصحوة الإسلامية تكمن في عمليات خارج الدين، عبر تفشي الصراعات السياسية والعسكرية، وتفاقم الأزمات الاقتصادية، كما يرى جيل كيبل، فإن المكوّنات الرمزية والاستيهامات الدينية شكّلت نواة صلبة في سياق خطاب ايديولوجي، قلما يحفل بجدوى الأفكار الدينية.

تحطيم التماثيل والتطهّر الديني

أشدُّ الناس عذاباً يوم القيامة المصورون

تُمعن اليوم فئة من المسلمين والعرب إمعاناً مقصوداً في تدمير التماثيل والنُصب التذكارية، وتخريب الجداريات والمجسمات تدميراً وتخريباً متعمدين، ليس آخرها تحطيم تمثال الحكيم والشاعر أبي العلاء المعري، في مدينته معرّة النعمان. كذلك سرقة رأس تمثال عميد الأدب العربي طه حسين من مدينته التي وُلد فيها، ووضع النقاب على الوجه السافر لتمثال ام كلثوم في مسقط رأسها أيضاً.

ولا يقتصر الإعتداء على الرموز الفنية والثقافية الذي يشغل بال المتأدبين. إنما يتعداه إلى تماثيل الزعماء والقادة والحكام الذين أفل نجمهم، وانحسر سلطانهم ونفوذهم في بلادهم. فالشائع عند الشعوب إزالة تماثيل سياسييها، لاسيما الطغاة والمستبدين منهم، كمحصّلة مألوفة يستوجبها التخلّص من آثارهم، والتطهّر السياسي المعنوي والرمزي عقب الإنتفاضة او الثورة عليهم، أو الإنتقال من حقبة إلى حقبة. وهذه الخطوة تُعدّ بادرة طبيعية لقطع كل صلة مع الماضي، والتحرّر من ذاكرة الخوف، ومن الغبن والظلم والإستبداد، وكل ما عاناه الناس على مدى عقود طويلة، مما تمثّله هذه الأشكال الماثلة أمام أنظارهم.

وفي حين أن المفكر أو الفنان لا يَدّ له في صنع تمثاله، وإنما يأتي تكريماً له في حياته أو بعد وفاته، فإن الحاكم أو الزعيم يحاول في المنحوتة أن يُشبع، وهو

حي، رغبته في تخليد نفسه، واستمراره من خلال صلابة الحجر وديمومته. بل تدلّ هذه التماثيل أو النُصب على مدى بسط نفوذه، وعلى قدرته على فرض الوئام والسيطرة. وإذ تحتل هذه الرموز الشاخصة الميادين وساحات المدن الكبرى، إنما لتمثّل شكلاً من أشكال الهيمنة المعنوية على أفكار الناس وخيالاتهم، وعلى رقابة يتخيلها المواطن الوَجِلُ والمقموعُ منبعثةً من عيني الحاكم الساهر على الفضاء العام. تماثيل أُقيمت لتمجيد الطغاة وتعظيمهم، لا سيما أن النصب التذكارية توفر عنصر البقاء الذي يفتقر إليه العمل السياسي دائماً، وتوحي بالمشاعر السامية النبيلة، وتعبّر عن القيم المطلقة. ونجد أصول هذه المعاني كامنة في البنية الميتولوجية السحرية، والتي تتشكل صورتها المنحوتة وفق حاجات الديانة، أو الفكرة اللاهوتية، قبل أن يُعاد توظيفها في خدمة الغاية السياسية والإيديولوجية الدنيوية.

السيطرة المعنوية

وقد غالى الرئيس الأميركي جورج بوش، في الأيام الأولى من احتلاله بغداد، بأهمية ما يمثّله نُصب الرئيس العراقي صدام حسين في ساحة الفردوس، من رهبة وتوجّس أراد إزالتهما بالإيعاز إلى جنوده بإزالة التمثال. وكان منظراً فريداً في حدوثه، وفي دلالته على هذا الإنقلاب النفسي الذي حصل في قلوب العراقيين، حين حطّموا التمثال ودحرجوا رأسه على الأرض، وداسوه بأرجلهم، وضربوه بأحذيتهم. حدث تحوّل رغم عفوية العديد من المشاركين فيه، إلى مشهد مسرحي استعراضي هدف إلى اسقاط هيبة صدام حسين معنوياً ورمزياً، قبل أن تنهار هيبته واقعياً، وتُستباح فيما بعد تماثيل الزعماء السابقين والتاريخيين وتُسرق محتويات المتاحف. كذلك عمدت الثورة الشعبية في سورية في اللحظات الأولى من نشوبها، إلى تحطيم السيطرة المعنوية التي مثّلتها في أذهان السوريين نُصب الرئيس السوري حافظ الأسد، لعقود طويلة من حكم بلاده. فكانت حركة الناس البديهية تدمير تمثاله الأشهر والأضخم في مدينة الرستن الذي وصلت اليه أيديهم، رغم تخصيص عدد من الجنود لحراسته.

عديدةٌ هي الأسباب السياسية التي تكمن خلف عملية هدم النُصب وتدميرها، لا سيَما حين تمرّ البلدان بثورات وانتفاضات وتحوّلات من عهد إلى عهد، كما هو حاصل اليوم في البلاد العربية. تحوّلات تستدعي بالطبع إلغاء ما سلف، وإقامة اللاحق من رموز وشعارات وأيقونات وإيديولوجيات. فلقد ذكرت الوكالات أن جنرالاً عسكرياً ليبياً دمّر النُصب التذكاري الذي أقامه العقيد الليبي معمر القذّافي تكريماً للزعيم المصري جمال عبد الناصر، لا لشيء إلا لأن عبد الناصر كان في نظر القذّافي القدوة والمثال. كما طلب أحد الفقهاء العراقيين، على سبيل المثال، إزالة تمثال أبي نواس لأنه فارسي مجوسي، على ما يذكر رشيد الخيون.

وفي لبنان أُزيلت تماثيل مثّلت الفترة السياسية السابقة، ورُفعت مكانها الصور والأنصاب والمجسمات البديلة في عملية تنظيف وتطهير واستيلاء على الأرض. وكانت القوى الإسلامية الأصولية السنية والشيعية هي السبّاقة في هذا المضمار، حيث وضع إسلاميو الشمال عبارة الله في ساحة عبد الحميد كرامي بدلاً من صورة الرجل. وأزال حزب الله تمثال عبد الناصر في ساحة برج البراجنة المسماة باسمه، واستبدلها بصور زعمائه الدينيين وشهدائه، وكذلك أزال تمثال الزعيم المصري المنصوب على مدخل بعلبك، ووضع مكانه مجسماً للقدس. كل هذه الإستبدالات ذات دلالة معبّرة عن تدهور أو اضمحلال الحقبة الناصرية والقومية، وصعود التيار الديني الذي يمثّله حزب الله والأحزاب الدينية الأخرى. كما كانت أنصاب وتماثيل حافظ الأسد في لبنان، قبل أن يُحمل بعضها إلى سورية، عقب جلاء الجيش السوري، تكريساً لفترة الوصاية على الدولة اللبنانية.

علل وأسباب

يمكن للباحث عن الأسباب والعلل التي من أجلها تُغتال التماثيل، وتُقطع رؤوسها أو أيديها، أن يعدّدها، بدءاً من السبب السياسي إلى السبب الديني والعرقي والأخلاقي. في حين أن الاقتصار على الخلفية الدينية دون سواها التي تعتمدها وسائل الإعلام، في تفسير عملية التدمير والهدم والتشويه التي أصابت بعض هذه

التماثيل، لا سيما تماثيل الأدباء والمفكرين والفنانين المعروفين بمواقفهم الحرة، إنما مردّه عاملان: أحدهما بروز الجماعات الإسلامية في ساحات التغيير الحاصلة في العالم العربي، وما ينطوي فكر بعضها على إيديولوجيات متطرّفة، أو مواقف متزمّتة. وثانيهما وهو الجوهري: العامل العقائدي الذي يحتاج إلى مقاربة متأنية، واستبصار عميق للكشف عن موقف الفكر الإسلامي المعاصر، من مسألة التصوير والتجسيم والتجسيد، وتمثّل الجمال في بُعده المادي، وسبب إيثاره الدائم لمنحى التجريد أو الرمز. وأستطيع القول إن المقاربة الحقة تكشف عمق المأزق الراهن، أو الإشكالية الدينية التي ما تزال حبيسة الأحاديث والمنقولات الموروثة التي تصطدم اليوم بغزارة الصور المتنوعة التي تبثها وسائل الإتصال، من تلفزة وحواسيب وشبكات تواصل وصحافة وإعلان، والتي تسيطر على عقول الناس. والحقيقة أن محاربة الصورة، أو التمثال كفرع من الصورة، ليست بدعة إسلامية في الأصل، بل تمتدّ جذور هذه العدائية في صلب تاريخ الأديان التوحيدية، ابتداء باليهودية، وصولاً إلى المسيحية التي شهدت في عهد الإصلاح الديني، خلال القرن السادس عشر، موجة من تحطيم الأيقونات ورسوم القديسين في بعض الكنائس الأوروبية، بتأثير من المرجعية اليهودية وتحريماتها المتشدّدة حول موضوع الصورة، انتهاءً بالإسلام الأولي الذي لم تسجل مرحلة الأوثان والأصنام لديه الكثير من التحفظات، لأن الجزيرة العربية لم تكن راسخة القدم في صناعة هذه الأصنام، بل يُقال إن العرب كانوا يستوردونها من خارج الجزيرة العربية. وربما كان الحديث الذي رواه البخاري عن رسول الله: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون» هو مدار التأويل الدائم بين الفقهاء وعلماء الدين الذين تباينت آراؤهم على مرّ العصور، في تحديد الصورة أو تعريفها، اوالتفريق بين أصنافها، والحكم عليها، وعلّة النهي عن صنعها، أو اقتنائها، أو التأمل فيها. وبينما رخّص القاضي عياض، وهو من علماء المالكية، اتخاذ لعب البنات تماثيل، مثل العرائس من الحلوى أو القطن أو نحوه، وُجد مَن تشدّد في التحريم. وفي العصر الحديث قارب الإمام المتنوّر محمد عبده القضية بموضوعية، وتفهّم طبيعة الصورة ودور الفن عموماً،

في وقت تبدّلت فيه أحوال العصر وظروفه، وابتكر عبده مقارنة لطيفة بين الصورة المادية والصورة الشعرية. حيث الشعر ضربٌ من الرسم يُسمع ولا يُرى، والرسم شعر يُرى ولا يُسمع. والصور والتماثيل ليست في كل حال، مظنّة للعبادة والتبرّك، ولا هي شاغلة عن الله، أو ممهدة للإشراك به. فنحن لسنا قريبي عهد بالوثنية. أما السلفية اليوم، فهي ترتدّ إلى ما دون منطق التطور التاريخي، وتخرج عن واقعية المجتمع وعقلانيته، وعن إدراك أهمية ما طرأ على وظيفة الصورة وطغيانها في هذا العصر، وما تفرع منها. والسلفيون إنما يعتدون على التماثيل لأنهم يجردونها من بُعدها الفني، ولا يرون فيها إلا عمقها الديني، وهذا دأبهم في مقاربة الأدب والفنون والتاريخ البشري. فهم لا يجدون أمامهم إلا هذا الجانب الديني الوحيد، ولا يحركهم إلا هذا الهجاس الذي يتحوّل إلى عصبية قاتلة. فقد أصمّوا الآذان عن كل من نصحهم، بمن فيهم الفقهاء الذين يتعاطفون معهم، بعدم ارتكاب حماقة تهديم تحفة عالمية، مثل تمثال بوذا في دميان، الذي احتضنه الأفغانيون أحقاباً طويلة، واحتضنوا عُبّاده من البوذيين، قبل أن يهيمن عليهم الفكر الطالباني، وقبل أن يسيروا في رِكاب المُلا عمر وفتاواه المدمّرة. فالنحّات في منظورهم اللاتاريخي عابد ينحت معبوده على صورة وثن، وليس فناناً ينحت في الحجر إحساسه بالجمال. ولا تقف ثورة السلفيين على تحطيم التماثيل، وإنما أيضاً على تهديم الأضرحة ونبشها، وتهديم المقامات والمزارات الدينية، وعلى الدعوة إلى هدم الأهرام وتماثيل الفراعنة، وكل ما عجز عنه عمرو بن العاص أو أبقاه قائماً. وموقفهم من النحت أو الصورة، لا يختلف عن موقفهم من المسرح والسينما والموسيقى والغناء وفلسفة الجمال، ووظيفة الفنون البصرية وأساليبها وغاياتها.

وفي هذا الزمن الراهن الذي تبدّلت فيه الأذواق والأمزجة والاتجاهات الفكرية والجمالية، ما عادت وثنية العصر في حجارته المنحوتة، بل في المال والمناصب، وفي الهوس بالسلع والاستهلاك، وفي عبادة المُمثلين السينمائيين الذين أصبحوا في نظر المشاهدين أصناماً مؤسطرة، وباتت هوليوود مصنع الآلهة

الجدد؛ من آفا غاردنر إلى إليزابيت تايلور وصوفيا لورين ومارلين مونرو وبريجيت باردو وأنجلينا جولي، إلى مارلون براندو والآن ديلون وسواهم، ممن يضاهون آلهة اليونان والرومان، لما يتمتعون به من ألق وجاذبية، وما يمثلون من شباب وجمال خالدين. وبات هؤلاء وقد احتلوا أفئدة أجيالٍ من الشباب والشابات وسطاء جدداً بين سماء الشاشة والأرض، وبين عالم الأحلام الخيالي وبين الحياة الدنيا، على حدّ تعبير إدغار موران.

الولادة النورانية

النور هو الانجاب

كثيرة هي المرويات الإسلامية الشيعية التي حفظتها الذاكرة وتداولتها كتبهم التراثية مثل: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الإئمة الأطهار، وبصائر الدرجات، ومشارق أنوار اليقين، وعلل الشرائع، ومعاني الأخبار، وغيرها مما لا يُحصى. وأفصحت هذه المرويات، بما حملت من دلالات عن تشكيل الفضاء التخييلي الشيعي، وارتباطاته البنيوية بضغوط المحيط التاريخي القمعي الذي واجه تمدد الشيعة، وأحبط سعيهم إلى استرداد حقهم بالولاية على المسلمين. وإذ نتناول طائفة روائية منتخبة من المرويات والأخبار، فإننا نفترق عن الموقف الفقهي الذي يحملها على التأويل والتخريج، ويخوض في صحة الإسناد وشروط الرواية، وعدالة الرواة، وفي تصنيف المحدثين والقصاصين، والتفريق بين الحديث الصحيح والحديث الفاسد. ونختلف عموماً عن المنحى العقلاني للفقهاء الشيعة الذين كانوا إذا ما صادفتهم رواية، عرضوها على الكتاب والعقل، فما كان منافياً لحكم العقل، أو منافياً للكتاب بما لا يمكن الجمع بينهما تركوه. فالأمر نحمله هنا على وجه آخر مجازي، وننحو إلى دراسة حيّز المعتقدات الشعبية لتعرية نظام الصور المتخيّلة التي تتخذ سمات العلامات والآيات والرموز العجيبة والمدهشة والمخالفة للعادة والمألوف، والخارقة لمجاري الطبيعة، فالخيال الرمزي هو

خزين من الصور تحمل في ذاتها معنى لا يمكن البحث عنه خارج الدلالة المتخيلة. وتالياً فإن المعنى المجازي لايقل دلالة عن المعنى المباشر والحقيقي.

وفي الرمز المكوّن للصورة الذي يستمد بعض أشكاله وتجلياته من العالم المرئي، ثمة تجانس بين الدال والمدلول داخل دينامية منظمة لها. وبوجود هذه الدينامية لا تعود المخيلة كوظيفة رمزية، تمثل انتقاصاً من قيمة الفكر، أو تشكّل ما قبل تاريخ المعرفة الصحيحة، بل إن المخيلة تغدو عاملاً هاماً في التوازن النفسي الاجتماعي. وسنكشف كيف ان الآلية التخييلية عند الشيعة تعمل وتؤسس فضاءها، على بعض السمات الأخلاقية والعلمية التي عرفت عن الأئمة، فتُنتج كوكبة من الرموز أو سلسلة من الصور العريقة التي تشاكل الأنماط الأصلية «Archetypes» المستقرة في اللاوعي الجماعي، والتي تحدّدها عملية التفاعل الطردي بين حركة المخيلة الشيعية التي ترى أنها مغبونة، والحقل المعادي، فتخلق ضرباً من التشكيل التصعيدي «sublimation» أو الأبدال التعويضية التي توظَف للإستعلاء على الواقع القهري. ونجد ترجمتها في معين من الصور التي تنتظم في وحدات أساسية، تنبني حول الرموز النموذجية للنورانية والعلائية، وتشكل النسيج الوجداني الذي يرسم للأئمة صوراً من الكمالات فوق الطبيعية، وينسب إليهم أفعالاً خارقةً.

فقد استمدت تيارات صوفية بعض هذه الصور لتشكيل جاذبيتها الخاصة. وتحقق هذه الصور المشبعة بالطهرانية والنورانية الرغبة في التغلّب على المعوقات الواقعية، وتغطي الانجراحات النفسية ومشاعر العجز والقصور التي عانى منها المجتمع الشيعي. وتعبّر بالمقابل عن رجائه القادم وامكان خلاصه، وتوقه إلى السمو الروحي. من هنا نرى البطل الإمامي في هذه المرويات كلي القدرة، جبروتي الفعل. يقهر كل سببية أو حتمية خارجية، ويسخّر الإنس والجن وظواهر الطبيعة، ويكلّم الحيوان. وتعمل مثل هذه الصور على «مَثْلَنة» البطل والإحتماء به، وتلقى الرغبات اللاواعية الإشباع المقنّع والرمزي لها في هذه المرويات،

وتخدم بوظيفتها التفريجية اتزان الفرد، وتحقيق أماني الجماعة، وتعيد اليه الشعور بالأمن والاستقرار. والمأثور الشيعي باحتفائه بهذه الصور التعظيمية للأئمة، إنما تُشاكِلُ رموزه رموزاً كونية نموذجية، وتتبع مسارها، وكأنها تنويعات على نموذج، أو نماذج أصلية ثابتة في الذهن البشري، تشعّ دلالاتها باختلاف الثقافات والعصور والظروف. وأبرز النماذج التي تدور حولها طائفة الأخبار والمرويّات صورة النور.

الأنوار السابحة

ولغة النور شائعة في الأحاديث النبوية والآيات القرآنية، إلا أنها في المأثور الشيعي المِفصل الذي تتقاطع عليه طائفة الرموز والدلالات، أو تُشتق منه، وتنتسب إليه انتساب الفرع إلى الأصل. وجاء في هذه المرويات أن الأئمة كانوا قبل خلق السماء والأرض والهواء والماء والبشر أنواراً يسبّحون الله، ويسمعون له ويطيعونه. ولما أراد الله بدء الخلق فتق نور محمد فخلق منه العرش، ثم فتق نور أبي طالب فخلق منه الملائكة، وفتق نور فاطمة فخلق السموات والأرض، ثم فتق نور الحسن فخلق الشمس والقمر، ونور الحسين فخلق الجنة والحور العين. وهذا التصور يطابق ما جاء في العديد من المعتقدات الدينية من أن النور هو المصدر الأبدي للحياة. ففي الكتاب الروحي الهندي satapatha brhamana أن النور هو الإنجاب. وفي معظم مصنفات الأوبانيشاد موضوعة ثابتة، هي أن الوجود يظهر بالنور الصافي. وبوذا في الديانة البوذية هو «المضاء» الذي يظهر في صورة لهب او برق ناري.

والعالم النوراني هو عالم المثال ورمز الحقيقة العليا، ومن الأنساق الاستعلائية الدالة على الطهارة والصفاء والتجرّد والروحانية. ويتماثل المنير والمضيء بالسماوي. والنسق النوراني يعارض نسق الظلمة، وشُبّه الوجود بالنور والعدم بالظلمة. وقد جرى الاصطلاح الفارسي على تسمية كل روحي لطيف نوراً «مينوك». وكل مادي كثيف ظلمة «جيتيك». والنور عامة شكل طرفاً في معظم

الثنائيات: النور والظلمة ونظائرهما: النهار والليل، اليانغ والين، اليقظة والنوم. كما مثلت الأنوار المشرقة أقنوم القوى السماوية الخيّرة التي تهزم الليل والقوى الشريرة. وكان الأبيض بما فيه من طاقة مضيئة لـون الآلهة السماوية التي عبـدها الأولون، ورمـز صانعي المعجزات والكهنة، ولـون الفضاء الوجدي الإنخطافي الذي يدخـل اليه النُسّاك والعـارفون.

واعتقدت بوذية (الماهايانا) أنّ الـروح منوّرة بطبيعتها وعُدّت معـادلة الروح = النـور من المميزات الأساسية في التجربة الدينية التيبيتية. وفي تقاليد دينيةٍ قديمةٍ أن البشر كانوا في البدء بدون شهوات جنسيـة، وإنما يتكاثرون بدخول النور إلى رحم الأنثى فينيره ويلقحه. وكـانت الغريزة الجنسية تُشبع بالنظـر فقط. وفي تعاليم (الأغاتا) اليهودية إنّ ثمّة (نوراً أولياً) وُجـد قبل نور الشمس بزمنٍ طويل، وهـو على صلة وثيقة بالإنسان الـروحاني أو النوراني الأول الذي سبق خلق آدم الجسماني. وقد حجب الخـالق هذا النور إلى ما بعد جيل الطوفان، وجيل الشتات (الدياسبورا) لما سيفعلان من قبـائح وشرور. وهـو سيعيد النـور الأولي، في نهـاية الأزمـان، وتحديداً في العهـد المسيحياني المنتظر.

إكليل الفراعنة

وإذ اتخذت الولادة النورانية أبعـاداً صوفية وفلسفية، عند العديد من المتصوفين المسلمين، وخصوصاً عنـد ابن عربي، والسهروردي صاحب فلسفة الإشراق، فإن الأبطال الصوفيين وأصحاب الكـرامات كانوا يُرجعون أنسابهم إلى النبي محمد، عبر الأئمة، إضفاءً للصفة النورانية على خلقهم، واستقطاباً للفضائل المنبعثة من هذا النسب. كذلك تناسلت في المخيلة الشيعية الصور الدالة على استنساخ المبدأ النوراني، وعاملته بوصفه «الباب إلى عالم الروح». فالأنوار تسبق ولاية الإمام على الارض. فإذا كانت ليلة المخاض، ظهر في البيت نور. كذلك يزهر وجه فاطمة في النهار ثلاث مرات بالنور، عند كل صلاة، وتبيّض حيطـان

المدينة من سنا وجهها صباحاً وتصفر ظهراً، وتحمّر عند الغروب. وبهذه الكناية تماثل المخيلة، بين صورة الوجه، والقرص الشمسي.

وتنحو الرسوم والتصاوير الشعبية الشائعة هذا النحو من التمثّل، فتصور الإمام علياً بين ولديه الحسن والحسين، وقد أحاطت طفاوة نورانية حول رؤوسهم. وتظهر أحياناً على شكل أيقونة دائرية رائجة في إيران، يحيط بها اثنا عشر إماماً. في مركزها النبي محمد وابنته فاطمة، وتندرج تحت الكوكبة الرمزية للسماء والشمس. وكان رجال الكهنوت من عابدي الشمس المصريين يحلقون رؤوسهم على شكل إكليل ليتماثلوا مع معبودهم الشمسي، وغالباً ما يعمل المصوّر الشيعي على استدماج ما ينبعث من الطفاوة من طاقة روحانية، ويحولها من محيط الوجه إلى الوجه نفسه، فيشع في ذاته.

وتعزل المعتقدات الشيعية أم الأئمة عن الدنس، وتطهّرها من الطمث. ففاطمة هي البتول «التي لم تر حُمرة قط» أي لم تحض، ولم تلوّث بأي قذارة دنيوية تُفسد نورانيتها، أو تقدح في طهارتها الجسدية وعفتها. ودم الحيض هنا هو نجس. وترتبط العادة الشهرية، في المخيال الشعبي بالخطيئة والسقوط والرموز الظلامية (المياه المشؤومة والخطرة). وتثير التقزز والإشمئزاز. وتطهّر فاطمة من الطمث (الخارجي) يُقصد به محو الإثم عنها، أي التطهّر الداخلي الباطني من كل رجس، وطهارة سريرتها، والترفع بها عن أي شُبهة، أو نزوة جنسية لا تليق بنورانيتها، ولا بطهارة طينتها ومادة خلقها، وانقطاعها عن الطمث تحرّر من ربقة الزمن ودورته، ورمز لسيطرتها على جسدها الذي لا ينقص، الجسد الذي نتج عن لقاح سماوي، واتخذ صورة تفاحة من تفاح الجنة، أطعمها الله لرسوله حين أسرى به إلى السماء فصارت نطفة في ظهره. وفي رواية اخرى، أنها سفرجلة انفلقت. وكذلك زواجها من علي زواج سماوي. ميثاق إلهي باركه الله وأشهد عليه ملائكته، فهو «زواج النور إلى النور» وفق كلام الصدوق. وفي «ينابيع المودة» إنّ الله أشهد على زواج علي وفاطمة أربعين ألف ملك من ملائكته المقربين الذين

اصطفوا صفوفاً في الجنة، وأوحى إلى شجرة الطوبى (من شجر الجنة) أن انثري على الحور العين الدرر واليواقيت فنثرت عليهن، فابتدر الحور يلتقطنها، فهن يتهادين بها إلى يوم القيامة. فالزواج لا يهبط هنا، إلى حدود الطبيعة الإنسانية المخلوقة، إنما يسمو إلى مستوى السر المقدس، متجاوزاً العلاقات الجسدية والبهجة الحسية الإيروسية الدنيوية، لتحقيق المشيئة الإلهية، والشهادة على إرادته الأزلية.

وكما زُوّج الإمام عليّ في أعلى السماوات «ولم يُزوّج أحد من خلق الله عز وجل، في ذلك الموضع غيره»، كما يقول الصدوق، فإن أسماء الأئمة هي الاخرى، هبة لَـدُنّية، أهداها الله عبر جبرائيل إلى رسوله في خرقة حرير من ثياب الجنة. فهذه الأسماء ليست خياراً بشرياً جُزافياً، إنما هي موقوفة من عند الله، كأسماء سماوية مسبوقة، قبل ولادتهم، أو تجلياتهم الأرضية. وقد رآها آدم مسطّرة بالنور عندما رفع طرفه نحو العرش الإلهي. فطهارة المولد تناسب أيضاً قداسة الاسم. والاسم مشتق أيضاً من أسماء الله الحسنى. فإذا سأل آدم عن الأسماء المكتوبة على قوائم العرش السماوي، قال تعالى: «أما الأول فأنا المحمود وهو محمد، والثاني فأنا العالي وهو علي، والثالث فأنا الفاطر وهي فاطمة، والرابع فأنا المحسن وهو الحسن، والخامس فأنا الإحسان وهو الحسين، كل يحمد الله عز وجل». وهذه الآصرة بين الله تعالى والأئمة، لا تقتصر على اشتقاق الاسماء أو الألقاب، إنما تتعداها إلى ما هو أبعد، إلى أن يغدو الأئمة بأسمائهم المكرّمة تجليات الذات الإلهية ومرآة صفاتها. فهم أُذُنه السامعة وعينه الناظرة ولسانه الناطق. وهم «وجه الله في الأرض يتقلبون بين أظهر الناس».

الآلهة المسلّحة

والعلائية النورانية مسلّحة دوماً، كما يقول جيلبير دوران في «بنى المتخيل الأنتربولوجي». فوميض الشعاع يستحضر في الذهن صورة السلاح القاطع الذي يفصل بين النور والظلمة، بين الخير والشر. ومعظم الأرباب السماويين والأبطال

الأسطورين والمؤلهين يُتقنون فن استخدام الأسلحة والصواعق الكونية. مثل إندرا الفيدي، وتور الجرماني، ومارس الأثيني. والسيف من أدوات البطل ولوازمه، مثل الحصان المجنح والخاتم السحري والعصا السحرية والعشب السحري. لكنّ السيف بالتحديد سلاح القادة المبرّزين والمميزين بجرأتهم وشجاعتهم. يقاتلون به الوحوش والضواري البدائية، وينازلون كل القوى السديمية والفوضوية التي تعيث فساداً وتخريباً في الكون.

والسيف يتعلق بالعبادة الشمسية القديمة، حيث يمثل نصله شعاع الشمس، ويوحي بالسيادة والقوة والذكورة. وهو المحور الشاقولي الذي يربط السماء بالأرض على غرار العمود الكوني. وسيف الإمام علي من هذا الصنف، ذو هالة سماوية «نزل به جبرائيل من السماء لمقاتلة الكفار، وهو الذي نادى به مناد من السماء: لا سيف إلا ذو الفقار».

وإذ يتقاطع في صورة الامام علي نموذج البطل ونموذج الحكيم، فلأنه يجمع القوة الجسدية إلى القوة الروحية، والقوى الأرضية إلى القوى السماوية. ولذا يحمل سيفه ذو الشفرتين مدلولاً مضاعفاً ومقدرة مزدوجة، فكما يقتصّ من الكافر، يذود في الآن عينه عن المؤمن، فهو سيف العدالة والانصاف. وغالباً ما ارتبطت رمزية السيف بعمود الميزان، القائم في الوسط، والذي يفرّق بين كفتي الخير والشر، النور والظلمة. وأحياناً أخرى، ارتبط السيف بالكلام القاطع. ويحتلّ سيف ذو الفقار في معظم التصاوير الشعبية مكانة مرموقة، ولا تخلو صورة للإمام علي منها. فهو يشهر سيفه في مواضع، أشهرها ضربته لعمرو بن ودّ العامري، أحد كبار فرسان العرب يوم الخندق. وينقل المأثور الديني عن لسان النبي محمد قوله: «قتل عليّ لعمرو بن ودّ أفضل من عبادة الثقلَيْن». كذلك يذكر شاكر لعيبي في كتابه «تصاوير الإمام عليّ» أن ثمة صوراً حتى اليوم للإمام علي في تونس على الزجاج تمثّله وهو يقتل الغول. (ص173). وربما استوحاها الفنانون الشعبيون من صور شائعة للخضر (مار جرجس) وهو يقاتل التنين أو الوحش الضاري الذي يرمز إلى الشر والجدب، ويمنع الخصوبة والحياة عن الأرض.

الجسد المنزّه

وتُذكّر المرويات الشيعية دائماً بأصل الإمام السماوي وإن ولد من رحم دنيوي. ومنها: إنه عند ولادته يقع مختوناً مقطوع السرة.

أما الختان فطقس تطهّري. مارسته أديان وشعوب عديدة وحُفّ قديماً بالأسرار الدينية. وتعلّق في اليهودية بفكرة الخلاص. والإمام المختون يشبه السيدة فاطمة المبرّأة من الحيض. ولما كانت ولادة الإمام الأولية ولادة نورانية سابقة، على وجوده الأرضي، لأنه من أرومة المخلوقات السماوية العلوية فوق البشرية، فولادته مختوناً تدل على سابق طهارته، قبل أن يتجلى في مظهره الجسماني الكثيف. كذلك لقطع السُرّة دلالة على انقطاعه عن تسلسل الأجساد الأرضية والأصلاب البشرية، وأولوية خلقه الروحي النوراني، وانتمائه إلى سلالة ومنزلة أخرى أعظم شأناً ومقاماً.

ومن هو في هذه المنزلة تهبط إليه الملائكة فلا تفارقه، فهو من الطينة النورانية عينها. ومن الموطن السماوي نفسه. وترى المخيلة الشيعية بين الفئتين: الملائكة والإئمة، أواصر قرابة، تشبه ما هو كائن بين الأصدقاء والخلان، حتى إن الملائكة لتمرّ بأجنحتها على رؤوس صبيانهم فيسقط ريشها، وتزاحمهم على نمارقهم [=الوسائد الصغيرة يُتكأ عليها أو الطنفسة فوق الرحل].

إنّ نزول الملائكة إلى الأئمة وطول معاشرتها لهم، يخلق تطابقاً بينهم فيتبادلون الأدوار، ويتحول واحدهم إلى الآخر. فكما أن الملائكة تهبط إليهم على الأرض، يَعْرُج الأئمة إلى السماء كل يوم جمعة، ولا يعودون إلا بعلم مستفاد. وفي روايات أخرى؛ بعلم مُسْتَطرف. فكأن ما يحصل هو جدلية الصعود والهبوط في رحلة الذات ومكاشفتها، وهو التواصل بين السماء والأرض. ولعل هذا الصعود والنزول بين السماء والأرض يقترب من فكرة الطيران السحري الشاماني. وكان اكتساب هذه القدرات مقتصراً على الكهان والسحرة والحكماء. حيث كان الشاماني يتسلق جذعاً أو سلماً او دالية تقع رمزياً في وسط الكون أو

محوره، ويستطيع بوساطتها أن يقترب من السماء، ويعيد إحياء العلاقة المنقطعة بين العالم الأرضي والعالم السماوي. ويُعدّ الطيران السحري وسيلة للتحرر من الشرط الإنساني والطبيعي، واستحواذاً على قدرة فائقة الطبيعة، وانتقالاً من عالم المادة إلى عالم الروح. ونصادف التقليد نفسه في الصين، حيث الإمبراطور شوان يقدر، حسب الأسطورة الصينية، على الطيران. وكان هوانغ تي يرقى إلى السماء على ظهر تنين. وقد نجمت عن هذا التصور رموز عديدة في كثير من الأديان والعقائد، مثل تصوير الإله، أو الشخص المؤله برأس طير أو بجناحين، كما في مصر والهند. كذلك شيوع فكرة الروح العصفور، في الديانة الفرعونية. وصعود الروح عبر السماوات ظل فكرة شائعة في الغنوصية منذ القرنين الثاني والثالث الميلاديين، وأطلق التصوّف اليهودي على هذا السفر الإنتشائي الصعود إلى «الميركابا» أي إلى عالم العرش ومكان ظهور العظمة الإلهية. وإزاء حركة الصعود هذه المقابلة لفناء الذات، حركة الهبوط المسماة «النزول من الميركابا» المتزامنة مع اكتشاف الذات مجدداً، وهي تمتلىء بروحية جديدة. (راجع: histoire de la mystique juive: ernest muller ص35) وفي المأثور العرفاني الشيعي: «إن من انفتحت عين بصيرته الملكوتية والمثالية لرأى بأنه مستقر على أجنحة الملائكة، وأنه يطوي المسافات بفضل تأييداتهم» كما يقول الإمام الخميني، في شرحه الأربعين حديثاً.

وفي الإناسة العربية يربط البطل الصوفي بين عالمي المُلْك والملكوت، والدنيا والآخرة، والشهادة والغيب. وهو يتجاوز ذينك النقيضين، فيوحّدهما في سلوكه، ويزاوجهما في بطولته، ويوحّد بين الانسان والله، والمجهول والمعلوم، والواقعي والمرجو، والظاهر والباطن، والمرئي واللامرئي.

ويدلّ وقوع الريش من أجنحة الملائكة، على ما يمثل الريش من عنصر أثيري شفاف ذي مصدر سماوي، على رموز الاستعلاء والتحرّر من الثقل المادي. وإكليل الريش يناظر الاشعاع الشمسي. وكان كهنة المايا يتدثرون

بمعاطف مزينة بالريش اكتساباً للقدرة، وتقلداً لسلطة إلهية. ومن لديه أو في بيته ريش، فلأنه محل تأييد ولطف ملكوتيين.

وفي معظم التقاليد الدينية يدلّ الريش على الروح. فالروح «مجنحة» على صورة حمامة، او أي طير آخر. ومن يمتلك الريش أو الأجنحة المصنوعة منه، ينفلت من جاذبية الأرض وعلائق المادة، ليصّعّد في السماء العليا، ويحقق الاتصال بعالم الملكوت.

أدوات القدرة

وتمنح المخيلة الشيعية الأئمة أدوات القدرة على اجتراح المعجزات الروحية والمادية. فمن بين ما توارثوه من الأنبياء والأوصياء السابقين: عصا موسى، وخاتم سليمان، وعندهم مثل التابوت في بني اسرائيل.

أما العصا فترتبط بالأنساق العمودية الإرتقائية، وهي من وسائط الوصول إلى السماء، وقد لعبت دوراً هاماً في العديد من الديانات القديمة، وعُدّت من رموز الهيبة الإلهية والفعالية واستُبدلت أحياناً بالصولجان. وتمثلت في الشعائر المصرية ومواكب الفراعنة، حيث كان الملوك يرفعون العصا عالياً في أيديهم أثناء المعارك لتزودهم بالقدرة الإلهية، أو ليعاقبوا بها المذنبين، أو يطردوا الشرور، أو يضربوا بها الأرض لإخصابها، ويجترحوا بها الكرامات، ويعبروا بها البحار والأنهار.

وخاتم سليمان هو الآخر ذو مصدر سماوي، تعزو إليه المرويات الإسلامية، أو إلى من يلبسه المقدرة على استحضار ما يشاء من الخيرات، وتسخير الجن. ومن يملك الخاتم يحُز على الكنوز والسرّ والحكمة.

وتُعزى إلى تابوت بني اسرائيل قوة لا تقاوم هي قوة الإله الذي يسكنه. ويُحفظ فيه إناء من المنّ (الطعام العجائبي) وألواح الوصايا التي نزلت على موسى، وعصا هارون. ومنبع قوته وقداسته، من اعتباره مسكن الروح الإلهية. وجاء سكن «يهوا» التابوت في البداية بالجسد، وتحوّل تدرّجاً إلى حلول بالروح

والنور، ثم إلى حلول بالاسم. وكان موضع التابوت في قدس أقداس الهيكل يحرسه الكهنة. ويتقدّم في المعارك المحاربين لمباركتهم ومؤازرتهم في حروبهم.

وورث الأئمة إلى هذه الوسائط، علم أسرار الحروف. وهو في المأثور العربي الإسلامي، من أبواب القدرة التي يمنحها الله لصفوة علمائه وأوليائه. والأئمة هم ورثة علم آدم وجميع الأنبياء، وعندهم علم البلايا والمنايا وأنساب العرب. وأوتوا شرح الكلمة وفصل الخطاب، ولديهم ايضاً الصحف التي دُوّن فيها أسماء أهل الجنة وأهل النار، ويعرفون الإضمار وحديث النفس، ويتكلمون الألسن كلها، ويعرفون منطق الطير والحيوان. وأهم هذه العلوم «اسم الله الأعظم» وبه يمتلكون المعرفة العليا. المعرفة السماوية الينبوعية المحتجبة عن سائر الخلق، والتي يضطلع الإمام وحده بأعبائها، فيحتفظ بالأسرار الإلهية والمعنى المستور للأسماء والصفات. ولا يُفشي بها إلا لمن هو قادر على صيانتها، وتحديداً إلى «الممتَحَنة قلوبهم». فحديث الأئمة «صعب مستصعب لا يحتمله إلا ثلاثة، نبي مرسل أو ملك مقرّب، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان» ومن كذّب الإمام كذب الله فوق عرشه. إذ جاء في «بصائر الدرجات» لمحمد بن فروخ الصفار، وهو من أصحاب الإمام الحادي عشر حسن العسكري: «عن أبي عبد الله (ع) قال: لا تكذّبوا (بحديث أتاكم عنا) أحداً فإنكم لا تدرون لعله من الحق فتكذّبوا الله فوق عرشه».

فالمعرفة غير قابلة للكشف لأي من الناس. ولا يمكن سبرها أو الإحاطة بها، أو بمعناها الباطني إلا من خلال الإمام الذي يضيء النور في قلبه. فالعلم نور في القلب. والعلم الباطني محفوف بالصعاب، لأنه متصل بالعلم اللدني وكلام الوحي الثقيل. ومن يملك حرفاً من حروف «اسم الله العظيم» تُذلّل له الدنيا وتخضع له السنن والقوانين. «فقد تكلم آصف بن برخيا بحرف واحد فخسف الله عز وجل الأرض ما بينه وبين عرش بلقيس، حتى تناول السرير، ثم عادت

الأرض كما كانت أسرع من طرف النظر. أما الإمام علي فكـان يملك اسم الله الأعظم على اثنين وسبعين حرفاً من أصل ثلاثة وسبعين حرفاً. وكان مع عيسى ابن مريم حرفان يعمـل بهما، ومع موسى أربعة أحرف، ومع ابـراهيم ستة أحرف، ومع آدم خمسة وعشرين حرفاً، ومع نـوح ثمانية».

والـوقوف على الكلمـة الإلهية أو التلفظ بها، كمـا ترى معتقدات دينية شتى، تضفي القدرة المطلقة على من يعرفها أو ينطق بها، وتمكّنه تالياً من التحكم في ظواهر الطبيعة وسننها. ففي مـلحمة «كاليفالا» يحوز البطل الخـالد «فاينا مونين» الحروف السرية فيمتلك القـدرة والقوة. وتكمن أهمية إنشاء «المانترا» في الكلمات الدينامية والتعابير السحرية التي تسيطر على الكون من خلال الكلمة. وهذا التماثل بين القدرة السماوية الكلية، وبين استعمال الكلمة واضح جداً في ثقـافات متباعدة، مثل الهندوسية والبامبارا. والكلمة في الموروث العربي قراءةً لأصواتها، وتدبّراً لحروفها المكتوبة طـريق ملكية للولوج إلى عالـم اللاوعي في الـذات العربية، كما يرى علي زيعور. ولـم تنفصل علـوم الكيمياء عند شخص مثل جابر بن حيان عـن استخدام مثـل هذه التصورات الحروفية. وأفـاض العرفانيون في تأويل الأحرف حتى شكلوا مدوّنة واسعة لتفكيك شيفراتها، ورأوا أن حصول العلـم الحقيقي مـوقوف عـلى الإطـلاع عليها.

السحابة الناطقة

ولـم تخرج الـولاية، وهي نواة التخييل الشيعي، عن مدار التصعيد والاستعلاء، حتى غـدت في المرويات الشيعية أمراً تكوينياً سابقاً على وجود العـالم، ومن أصل هـذا التكوّن. بصفتها أمـانة إلهية يحملها العـالم الأدنى والعالم الأعلى، العضوي والـروحي، الإنسان والحيوان والنبـات والجماد. وسلطة الأئمة حالئذٍ، لا تضارع سلطات هذا العالم، إنما هي سلطة روحية باطنية وولاية مطلقة زماناً ومكاناً. فهي مكتوبة على قـوائم العـرش الإلهي قبـل أن يخلـق الله السمـاوات والأرضين بألفي عـام: «لا الـه إلا الله وحده لا شريك لـه. وان محمداً

عبده ورسوله، فاشهدوا بهما، وان علياً وصي محمد صلى الله عليهما»، ومكتوبة على باب الجنة وأوراقها، وعلى جناحي جبرائيل، وما دار فلك ولا قامت السماوات والأرض إلا وكُتب عليها مثل ذلك».

وفي المرويات أقرّت السحابة بولاية علي وشهدت: «أن لا اله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأنك خليفته ووصيته. من شك فيك فقد هلك، ومن تمسك بك سلك سبيل النجاة». وكتب الله على جناح كل هُدْهُدٍ بالسريانية: آل محمد خير البرية. والدرّاج يصلي على آل البيت فيشبع، وإذا عطش دعا على ظالميهم فيروى.

كذلك الحمام والقنابر من مواليهم. والخطّاف يدور في السماء آسفاً لما أصاب أهل البيت، والبقرة آمنت بالنبي ووصيه. وإزاء من جاهر من الطير والحيوان بولاية علي، طيور أخرى جحدتها وأنكرتها، مثل الوزغ والرخم. وعُرضت الولاية على الجماد، فأول من آقر بها العقيق الأحمر. ففي «بحار الأنوار» ان النبي قال: «أتاني جبرائيل فقال: «تختموا بالعقيق فإنه أول حجر أقر لله بالوحدانية، ولي بالنبوة ولعلي ولولده بالولاية». وقد اكتسب التختم بالعقيق فضائل جمة، ونسب إليه عامة الشيعة كما العديد من المعتقدات الدينية مزايا روحية. ففي المأثور الشيعي «من تختم بفص عقيق أحمر ختم الله له بالحسنى». وعزت إليه شعوب وديانات أخرى مزايا علاجية ونفسية. فهو يعين على الولادات الصعبة، ويدرأ صاحبه من عين الحسد (راجع في الكتاب: تعاويذ الحسد الإسلامي).

أما من تنكّب عن الأمانة وأنكر الولاية فقد فسدَ منبته وخبثت أرومته، ولو كان من النبات. وقد جاء «ان علياً أكل بطيخة مرة، فقال لبلال: يا بلال أبعد عني هذا البطيخ. وأقبل عَليّ حتى أحدثك بحديث حدثني به رسول الله (ص) ويده على منكبي: إن الله تبارك وتعالى طرح حبي على الحجر والمدر والبحار والجبال والشجر، فما أجاب إلى حبي، عَذُبَ. وما لم يجب إلى حبي، خبُث ومرّ. وإني

لأظن أن هذا البطيخ مما لم يجب إلى حبي». هكذا أوردها المجلسي في كتابه «بحار الأنوار». وذهب معظم المتصوفة إلى أن جميع الموجودات هي ذات حياة ونطق ومعرفة.

الولاية هي هبة لَدُنّية سارية منذ الأزل إلى الأبد، في مختلف درجات الطبيعة ومظاهرها وتجلياتها. وهي أساس عبادة كل معبود، كما كان الحب عند ابن عربي، هو أصل العبادات والاعتقادات.

من نُطفة سماوية

يقف المثقف المتديّن على وجه خاص، إزاء «بحار الأنوار» أضخم مدونة إخبارية شيعية تربو مجلداتها على المئة، للعلامة محمد باقر المجلسي وقفة المحتار المتسائل، وهو يقلّب هذه المادة الغزيرة بين يديه، وهي ما تفتأ تطبع في بيروت وطهران، مرة تلو أخرى دون أن يتسنى لطرف ما أن يختصرها ضناً بالمال والعرق، واجهاد النفس في تقصي مروياتها وأحاديثها المكررة في الموضع الواحد والجزء الواحد مرات عدة، دون جدوى.

وتزداد الحيرة عندما يقرأ هذا المخزون الإخباري الهائل أو بعضاً منه، فلا يرى في جل متنه ما يعبّر عن الأحاديث الواقعية أو المعقولة، بقدر ما يرى فيه صنيع مخيلة تشتطّ في خلق صور إيهامية ما فوق طبيعية، وابتكار مرويات عجائبية إعجازية. وهو حالئذ، يتردد بين أمرين: إما أن يقبل ما صححت أسانيده، وتوفرت عدالة رواته، وغير ذلك من شروط تقليدية متعارف عليها عند المشتغلين بالفقه، مثل أصناف الأحاديث ودرجاته تحسيناً وتقبيحاً، ومثل عدالة الرجال وتجريحهم، وسواها من مصطلحات ومفردات تعسر على غير المختص أن يخوض فيها. وهي شؤون لا يجيدها عادة إلا الفقهاء الملمون بهذا الحقل والذين تتوافر لديهم الكفاءة.

والأمر الثاني أن يُرغم هذا المثقف على نبذ هذه المرويات طُرّا، لأنها تتهافت إزاء ما قرّ في ذهنه، من معايير العقلانية وضرورات التفكير المنطقي ومنطوق العصر، ولا تجدي في بناء تصوره العقائدي المقبول من الآخرين. والحال أن هذا الموروث الإخباري لم يقاربه فقهاء الشيعة إلا مقاربة تقليدية تقوم على فحص الأسانيد ومعرفة الرواة. وبناء عليه ارتاب بعض العلماء كالسيد هاشم معروف الحسني مما وُضع من روايات أو أحاديث شيعية، خصوصاً تلك التي تنحو منحى أسطورياً، حتى في كتاب مثل «الكافي» للكليني، وهو يُعدّ من صحاح الشيعة. كما نصح العلامة محمد حسين فضل الله بعدم قراءة كتاب «القصص العجيبة» لآية الله دستغيب، الذي رُوّج بين الناس فترة من الزمن.

إزاء هذا المأثور الضخم من المرويات في «بحار الأنوار» لا يملك الباحث المطّلع على طرائق النظر الحديثة، والمزود بأدواتها النقدية، إلا أن يُقارب هذا الموروث الشعبي، ما دامت أجيال من الشيعة تتقبّله وتتداوله وتعتقد به. يُقاربه بوصفه نسقا مُتكاملاً، وهو رغم تبعثر عناصره، يعبّر عن رؤية جماعية تدور حول نواة تاريخية تتخذ إهاباً أسطورياً. والإهاب الأسطوري كما بيّنت الإناسة المعاصرة والإناسة الدينية والخيالية تحديداً، قادر على إظهار خصائص الحدث التاريخي في أنقى حالاته وأشدها جلاء، حسب عبارة كلود ليفي ستروس.

بحار الأنوار

إزاء هذا الإرث الجماعي بمواده الأسطورية والخيالية، نوظّف قاموس العلوم الانسانية الحديثة، وخصوصاً الإناسة التخييلية وعلم النفس الجماعي، لنستخلص من هذا الموروث لا مقوّمات العقيدة الشيعية، كما تبلورت على أيدي علماء الكلام، وإنما لنحيط بالنسق التصوري لشكل من أشكال الثقافة الشعبية المهمشة شبه الأمية، واليوتوبيا الدينية. ومثل هذه المدونة الإخبارية في «بحار الأنوار» ذخيرة روائية أصلية مستقرة في اللاوعي الجماعي الشيعي، وموظّفة للاستعلاء على الواقع القهري والغبن السياسي والتاريخي. وتتكوكب

حـول منظومة النـور. وقد التمس الشيعة في هذا المأثور، الذي أرخت المظالم السياسية ثقلها عليه، حـماية متخيلة وإرضاء وهمياً للـذات الجماعية الممزقة. وشكّلت شخصية الإمام علي المحور، وقد تجرّدت من عمقها الإنساني، ومن طينتها الأرضية لتحمل على أجنحة المـوروث الحكائي والمخيـلة الشعبية المضطهـدة والمحبطة إلى ما فـوق التاريخي، وما فـوق الزمن البشري، وليشكل هذا المخـزون الإخباري التخييلي حقلاً دلالياً شديد الخصوبة بصوره وأطيـافه العجائبية، ومعيناً لا ينضب من الاستيهامات المرمّزة والمتوالدة، من ذاكرة تلوذ بمبدأ التشابه والتماثل. «فكما كان في الأمم السالفة يكون في هذه الأمة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة» [= القُذة: رِيشة السهم]. وتتحول الإشارات التاريخية إلى إشارات باطنية روحية على غرار الفكر الصوفي. ولا تعود الخلافة طموحاً سياسياً، وإنما تصبو بفضل ما يسميه هنري كوربان «المخيلة الخلاقة» إلى القيـام بدور السلطان الروحي على البشر.

وبالفعل يتحرّر هـذا الموروث الحكائي مـن التحقيب التـاريخي المتـداول، في الكتابات الكلاسيكية، وفي الفكر البراغماتي، ليصوغ زمـنه ما فوق الحسي مخترقاً، برواياته الإيهامية الميتاتاريخية المحكومة بعقدة الاستخلاف التاريخ القائـم والواقعي، حـاجباً السياسي والسلطوي، في لبـاس العجائبي الإعجازي. التاريخ الشيعي كما تجلوه هذه المرويات المؤسطرة والمؤدلجة تاريخ دوري، يقوم في آخر الزمان كما قـام في أول الزمان. وينتسب إلى أصل مسطـور في عـالم الغيب. عـالم الميثاق الأولي والولايـة التكوينية. ويدون هذه الوقائع الأولية والمسبقة «في السماء»، ويدون علم معاد، يكون من الخُلف الخالـص أن نتكلم عـن أي معنى للتاريخ. والتاريخ بهذا المعنى سيرورة روحية تبدأ من ولاية آدم، بل من عالم الذرّ «عالم الخلق الأولي»، وتنتهي بدولة الإمام المهدي النشوريـة.

ويقوم هذا التاريخ على علامات ورموز، هي حصيلة تفاعـل طردي بين حركة المخيلة الشيعية التي تبني تاريخها النموذجي التدشيني المثالي الموجّه نحو مستقبل

أخروي، وبين حقل تاريخي دنيوي معاد لها، فارغ من أي معنى ومطبوع بطابع القوة الزائلة المؤقتة. وبحصيلة هذا التفاعل تتشكل شبكة تخييلية تعيد استخدام الأساطير والمخاريق والتأويلات كمادة اسقاطية تبني الواقع، وفق رغبات هذه الكتلة الدينية المحبطة والمضغوطة، وتتمحور حول صورة البطل الإمامي المُمَثّلَن الذي يعمل على استقرار التوازن المفقود، ويقوم بوظائف دفاعية عن الذات الجمعية المقهورة والمسلوبة حقوقها. فيغدو هذا الموروث الإخباري في حياة العامة من الشيعة جزءاً من نسيجهم الانفعالي والوجداني، في غياب شروط تحررهم السياسي الإجتماعي. وقد سبق لجيلبير دوران إناسي الخيال أن عدّ الخيال الرمزي عاملاً من عوامل التوازن النفسي الاجتماعي. والإيحاء الرمزي «يقظة الروح بما يتجاوز الحرف». لذا نرى في هذا الموروث على ما فيه من رواسب لاعقلانية واستدماجات ميتولوجية مستوحاة من الأديان السابقة، ومن التيارات الغنوصية وقصص الأنبياء والأولياء والمتصوفة، ومن إسنادات قرآنية وتأويلات باطنية، نرى استجابة نفسية عميقة لاستحضار صورة البطل والقطب النوراني السماوي الذي تهفو اليه افئدة المستضعفين المغلوبين، وقد غلّفه الموروث الحكائي بكل الرموز الاستعلائية العمودية التي تتعالق بها مفردات الطهارة والنورانية والشعشعانية، والمحمولات والصور المهيمنة الدالة على السمو والفعالية الروحية والأخلاقية والإيحاءات الفردوسية السماوية.

الحَمْل بلا دنس

شكّلت مدونة «بحار الأنوار» الإخبارية بما احتوت من أحاديث جمعها وصنفها محمد باقر المجلسي في العهد الصفوي، ردة فعل طبيعية إزاء نفوذ بني أمية القوي في تدوين الحديث. وقد روى النسائي أحد جامعي الحديث عند السُنّة عن نفسه، أنه انتقل إلى دمشق لجمع أحاديث في فضائل الإمام علي، فثار عليه العامة في المسجد حتى كادوا يسحقونه باقدامهم. وقد جمع المجلسي ما سبق أن صنفه الشيعة الإخباريون خصوصاً منذ العهد البويهي. إذ اغتنموا الفرصة

للإستفادة من الحرية التي أباحها لهم البويهيون الـذين اعتنقوا التشيع. ورغـم أن المجلسي أورد في بيانٍ وجوبِ الإمـامة الإعتبارات الكلامية والدلائل العقلية. إلا أن الأحاديث المروية ودلائل النقل طغت على ما عداها. واشتطّ في تدوين ما يحسب عـادة من روايات الدهماء وخـرافاتهم وأخبار فرق الغلاة، والإسرائيليات. وبـدعم من الصفويين الذين كانوا يخوضون حرباً ضروساً ضد جيرانهم العثمانيين السنيين، أضحت مدونة البحار بمثابة إيـديولوجيا شيعية مضادة.

وفي «بحار الأنوار» إذا ما استخدمنا أدوات الإناسة الرمـزية، نقع عـلى الأصول الإشراقية النورانية التي تحفّ بسيرة الإمام عـلي المتخيّلة والمـوازية لسيرته الـواقعية الإنسانية. ويتمثل الإمام بصورته السماوية السابقة على ولادته الأرضية المطهّرة من كـل دنس. ويأخذ المجلسي بالـرواية الشيعية المتـداولة حتى بين غير الإخباريين والتي تقول: ان الله خلق محمداً وعلياً من نور واحد، قبل ان يُنقل إلى أصلاب الرجال وأرحام النساء ويفترق نصفه في عبد الله، ونصفه في ابي طالب.

هذه الرواية تشكل في «بحار الأنوار» البؤرة التي تتوالد حولها الصور النورانية، وتتمحور حولها الدلالات والرموز الإستعلائية الحافة بظهور صورة الإمام علي كبطل شمسي.

ويلازم هذا الإستعلاء والإرتقاء نحو السماء اتجاه نحو التطهر والسمو، وتنحو مثل هذه الرمزية العمودية حسب «دوران» إلى السيادة الـروحية. وهذا الخلق من سلالة نـورانية سبق للزرادشتيين الفرس أن زعموها لنبيهم فقـالوا إن الله خـلق زرادشت في ملكوته الأعلى خلقاً روحانياً، قبل ان يحوله إلى نور متلألئ على صورة الإنسان، وحفّ به الملائكة والأرواح. ثم مـازج شبح زرادشت لبن بقرة فشربه أبوه فصار نطفة ثم مضغة في رحم أمه.

وقد توافرت في «بحار الأنوار» واسم الكتاب دال على ما نزعمه من الصفات النورانية، كلّ المزايا المكوّنة لشخصيـة البطل الميثولوجي في البُعد الشمسي الذي

يحمل صفات الأبوة الروحية، ويُنظر إليه كبطل وفارس جبروتي القوة يتماثل سيفه بشعاع الشمس. وككلّ بطل شمسي نشوري هو شفيع الموتى، يقودهم إلى الآخرة على غرار الأرباب المصريين. وهو قسيم الجنة والنار، وقاضي الجن والإنس. ويتحكّم بالمياه والزرع والضرع.

وتقترن صورته بصورة الأسد أحد الحيوانات الشمسية المقدسة المعروفة في التاريخ والأساطير. ويقول شاكر لعيبي في كتابه «تصاوير الإمام علي»: «إن لمفردة الأسد امتدادات في تاريخ الفن في المنطقة كرمز للشجاعة والقوة والنبل، وارتبط بالتقاليد البابلية، ورؤية النبي دانيال» (ص13). كما تماهى في الوجدان الشعبي بشخصية الفارس العربي عنترة بن شداد.

ولا تتوانى مدونة «بحار الأنوار» عن أن تقدّم الدلالات العجائبية الحافّة قبل ولادته، أو المتزامنة معها، والنبوءات المبشرة به، والتبدلات الكونية المرهصة بولادته. هذه الولادة التي تعتبر حدثاً غير عادي وظهوراً استثنائياً لكائن منذور لأداء مهمة ربانية، وموعود بالولاية المطلقة على الناس والكون. الولادة هنا كما ترويها «البحار» ولادة بتولية تشبه الولادة من الروح القدس، أو من الكلمة الإلهية. وقد تمّت عندما قدم الراهب «مثرم» رمانة من فاكهة الجنة أكلها أبو طالب، وتحولت ماء في صلبه، فجامع امرأته فحملت بعلي. وزُلزلت الأرض أثناء المخاض به، ولم تستقر إلا بتدخل أبي طالب طالباً من أهل مكة الإقرار بولاية ابنه وأن يشهدوا بإمامته.

الحَمْل هنا بلا دنس، وتطهير أرضي إنساني لما سبق تكوّنه في السماء، ولما قضت به المشيئة الإلهية. وهو حمل، إن حصل في رحم إنساني، فهو لم يتخلّق من النطفة البشرية المعتادة، وإنما من النطفة الإلهية، من الرمانة، الثمرة الفردوسية التي صارت لقاحاً سماوياً، يلائم طهارة المولود السماوي وطيب أرومته، ويحاكي ولادة المسيح. وتثبت نبوءة مثرم الذي بشر بولادة الإمام علي، وطلب أبي طالب إقرار أهل مكة المسبق بالولاية، أركان الميثولوجيا السياسية

الشيعية التي ترى إلى هـذا الاقرار قرينة عـلى أن مقياس الـولاية الباطنية التي سيتولاها الإمام، منذ لحظة ظهوره على الأرض، لن تكون منّة مـن النـاس، أو ثمرة إجماعهم في مرحلة ما، أو تفويضاً سياسياً منهم. إنما مثل هذا الاقرار بالولاية لحظة المخاض، ترجع في أصلـها إلى الوجـود الأزلي للحقيقـة المحمـدية، وإلى سابق وجود عـلي وذريته في الملأ الأعلى كأنـوار إلهية. من هنـا، يذكر الراوي في روايته الأمارات والآيات العجائبية على أزلية الولاية، بـدل تقصي المبررات السياسية أو التاريخية لمبايعة هذه الكتلة أو ممانعة تلك. ويجد الاستخلاف معنـاه وركيزته، فيما قـدرت المشيئة الربـانية واختارتـه منذ الأزل، من تكليف بهذه الـولاية. وفي «أصول الكافي»: ما جاءت ولاية علي (ع) من الأرض، ولكن جاءت من السمـاء. والنظرة إلى الولاية تتجاوز الأعـراف السياسية وآليـات الحكم وبُناه وطرائقه، لتستقر في النفوس هبـة لدنية وإرادة الهية. ولتحوّل الأرض التي تظهر عـليها إلى «أرض سماوية» حسب عنوان كتاب «هنري كوربان».

ومكان الولادة موضع يليق بهذا المولود النوراني الأصل، فهو في قدس أقداس مكة، وفي البيت العتيق بالذات، رمز الملكوت الإلهي، وسُرّة الارض التي بدأ منها خـلق العالم. والصورة منسوخـة عن النموذج السماوي. وهو المعبد الذي كان قبـلاً حـرماً شمسياً، قبـل ان يُعاد دمجه في المنظومة الاسلامية. وكأنما ولادة الإمام علي الأرضية تبدأ أيضاً من النقطة الأكثر قداسة في الديانة الإسلامية، كما في معظم الديانات، إذ من هذه السُرّة أو النقطة تشع الطـاقة الكونية ويبدأ الخلق. ومثل الجنين الإنساني، ينبثق الكون أيضاً من سُرّة الأرض، وينتشر في جميع الإتجاهات. السُرّة مثل الشجرة أو العمود أو السلم أو الهرم أو النجم القطبي، نقطة تقاطع بين المـستويات الكونية، وصلة الوصل بين السماء والأرض. وكما يوجد «الإمفالوس» أي (الحجر المقدس) عند اليونان في معبد دلف الذي يقع بدوره في وسط العالم، سُرّة الأرض، كذلك يقع جبل القدس عند اليهود، ومكة المكرمة عند المسلمين. وفي اليوغـا تقع السُرّة في «مانيبير أشاكرا» أي في (بؤرة التركيز الروحي).

وعلى غرار المسيح الذي تكلم في المهد صبياً، قرأ علي عندما وضعته أمه صحف آدم ونوح، وتوراة موسى، وزبور داوود وانجيل عيسى، ثم قرأ القرآن. واستعادة هذه القراءات تدل على استبطان الإمام المعنى الداخلي الباطني لولاية أزلية أبدية، وحمله عبر دورات الزمن الدنيوي، الفحوى الحقيقية للوحي المحمدي، بصرف النظر عن الظروف التاريخية والاجتماعية التي نزلت فيها الآيات. الولاية الممثلة بالإمام علي الوارث الروحي والوصي المطلق على هذا الوحي، والناطق (القارىء في الرواية) والقيم عليه، وعلى آخر تجلياته (القرآن) وعلى أحكامه الباطنة والظاهرة.

أفكار ومراجعات

رحلة الحج من منظور الإناسي المسلم

وجدت مكة قطعة من نيويورك

لعلّ رحلة الحج عند المسلم المتدين التقليدي المطمئن إلى دينه، فرصة للتطهّر من ذنوبه. ومن المفترض خلوها من أي عنت أو ضيق صدر، ومن أي مساءلة ذاتية حول ما عزم عليه من أمر، بل قيامه بداهة، بما يفرضه خياره هذا عليه من أحكام وواجباتٍ، غير طاعن بجدواها ودورها. ومن التزامات صارمة، وأوامر، وأفعال يحتذي خطاها ويحفظ قواعدها، ويؤديها أداءً دقيقاً، على أكمل وجه، دون تلكؤ، أو اخلالٍ بأحد أركانها، مهما كان بسيطاً أو ضئيلاً.

بيد أنّ الحال تختلف عما شخّصناه، حين يروم القيام برحلة (بواجب) الحج باحث إناسي مسلم، يقارب إسلامه مقاربة منفتحة على العصر والحداثة، مثل الكاتب المغربي عبد الله حمودي الأستاذ في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية، وصاحب العديد من المؤلفات، على رأسها: «الضحية وأقنعتها» و«الشيخ والمريد» وسواهما. فحمودي عندما شدّ الرحال إلى البيت الحرام عام 1999م - 1419هـ إنما عقد العزم على وضع هذه التجربة، وما عاينه واختبره وأحسه، في إطار دراساته ومشاغله الإناسية، دون أن يتخلى عن واجبه في أداء هذه الفريضة. والجمع، أو الموازنة بين المهمتين: ممارسة الطقوس، وتفحّصها، على ما بينهما من فروقات والتباسات فكرية ووجدانية، أفضت إلى إشكاليات عديدة،

تؤلف خيوطها المتواشجة نسيج هذه التجربة التي عبّر عنها حمودي في كتابه او مذكراته عن رحلة الحج.

فالكاتب المختلف والمتبصّر العميق في عمله، يأتي إلى المشاعر المقدسة بخلفيةٍ كوّنتها قراءات نقدية، صدرت عن ثقافات غربيةٍ عاش في كنفها، وتداول مناهجها ومناحيها، وعمل في ظلّها وتشجيعها. وتبنّى بعضها، وصرف نظره عن بعضها الآخر أو رفضها، وأضيف كل ذلك إلى مخزونه التراثي والمحلي المغربي. ومنحته الخبرة الإناسية القدرة على اتخاذ مسافة من العيّنة أو الحالة المدروسة، مسافة تُحرّر، قدر الممكن، الذات المراقِبة من محمولاتها الدينية والإيديولوجية والحضارية. فحمودي هو مسلم، وإن كان قد انقطع عن ممارساته الدينية منذ زمن المراهقة. وهو كإناسي مضطّر إلى نوعٍ من المكاشفة الذاتية، وإلى تفحّص ما هو مكوّن من مكوّناته الفكرية والوجودية. وإذا كان زملاؤه من الإناسيين الغربيين يعبرون المسافة بين العيّنة الإسلامية المدروسة ومقاربتها إناسياً عبوراً تلقائياً وطبيعياً، حيث هم يحتكّون في هذه الحال، بحضارةٍ أخرى، ودينٍ مختلفٍ عنهم. فإن عبور حمودي محفوف بالإضطراب والريبة والشُبهة. والمتديّن فيه مضطّر إلى أنْ يتخلى عن مكانه للإناسي، أو بكلام أدق، أن ينازعه عليه. وهو عندما يباشر طقوس الحج، إنما يباشرها، كما لو أنّه ينتمي إلى دينٍ آخر، على ما يبوح به. لكنّ عملية الإغضاء عن الهوّية الموروثة التي يشكل الدين بطقوسياته دعامة أساسية من دعائمها، أو الإنسلاخ عنها ليست بالأمر اليسير.

فلا فكاك من ماضٍ، حاضر في وجوه الحياة وفي الألسنة والأعراف، يجب الانطلاق منه. ويترتّب عليه مسار يتجاذب الإناسي فيراوح بين حريته واختياره وإرادته وتمثّله الذاتي، من جهة، وبين خضوعه وولائه لماضٍ يلتصق به، لكنه غريب عن هواجس الحاضر وطرائق مقاربته وتفعيله، من جهة أخرى. وإذا كان ما يسعى إليه الحاج العادي هو تثبيت خياره الصحيح المفضي إلى الشهادة بصحة إيمانه وعقيدته، والتماس الطريق الحقيقي إلى خلاصه الأخروي، فإنّ ما ينتاب حمودي

هو الإحساس بضرورة التأمّل في ما وراء هذا الركوع والتضرّع والتلبية والطواف. هو التأمّل في علاقة الإلهي بالبشري، وعلاقة الدنيا بالآخرة. فرحلته بهذا المعنى تحمل غايتين اثنتين هما: الرغبة في الحقيقة والمعرفة، والرغبة في امتحان الذات، بنوع من مسارة «initiation» بما هي هجرة روحية وانتقال وسفر، واصطراع داخل النفس، قبل العودة إلى الذات بصيغتها الجديدة.

افتراضات وأصول

مهمة حمودي حاجاً وإناسياً ليس الحفر في طبقات وأشكال الطقوس الملموسة والمرئية، والكشف عن رواسبها الوثنية أو الدينية غير الإسلامية، كما يفعل عادةً رحّالة أو باحثون أجانب زاروا الديار المقدسة، ووقفوا على مناسك الحجيج، ونبشوا الطبقات القديمة المتوارية في أعماق التاريخ ورواياته الأسطورية. فحمودي هنا، لا يتطرّق لا من قريب ولا من بعيد، إلى ما دوّنه الرحّالة أو الإناسيون من آراءٍ وافتراضات بوجود عناصر تهتكيّة إخصابية أو تعزيمية، قديمة في الحج الإسلامي، كما تنحو إلى ذلك مذاهب استشراقية شتى. في حين انه لم يتوان في كتابه «الضحية وأقنعتها» عن الردّ على مزاعم باحثين ومستشرقين، تناولوا احتفالات عيد الأضحى في المغرب، فقدح بآراء وسترمارك الذيّ قرن وظيفة المساخر أو الأقنعة التي تعقب عيد الأضحى بفرضية استمرار بقايا من وثنيةٍ عتيقةٍ، تتوافق مع إعادة بناء افتراضي عن دينٍ أمازيغي بدائي، وفنّد روايات عن أصولٍ يهودية أو مجوسية، أو احتفالات قضيبية إغريقية، عُزيت جميعاً إلى هذه الإحتفالية الرعوية التنكّرية، مبرزاً المنحى الإيديولوجي لهؤلاء المفتشين عن دين ضائع او مطموس خلف واجهة إسلامية، ومحيطاً بنزعاتهم الكولونيالية التي ترمي إلى إفراغ الديانات الشرقية من مضامينها. وإذ لاحظ في «الضحية وأقنعتها» المراقبة المتعنّتة التي تمارسها السلطات العمومية على أماكن العبادة، فإنه في كتابه «موسم في مكة» لاحظ الأمر نفسه، واحتجّ على تحول الحجّ إلى مؤسسة ترعاها وتقنّنها الدولة. وانتقد إدارة الدين عبر سلطةٍ رقابيةٍ وعظيةٍ، تحول دون العلاقة المباشرة الشخصية

مع الله. وهو إذ يرفض إخضاع طقوس الحجّ لمصالح ومؤسسات سلطوية، وإلى تأويليةٍ صارمةٍ لا تدع مجالاً لنهوض أي مفهوم أو رؤيةٍ مخالفة أو منافسة. إنما يحاول عبثاً إيجاد إسلام جوهري جواني، لا تشوبه شائبة من أثر صراع أو خلاف لاهوتي. وهو في هذا المقام، ينتقد الحداثة المؤسلمة، كما تمثّلها النسخة السعودية الوهّابية، والنسخة الإيرانية الخمينية اللتان تشبهان الصيغة السوفياتية السابقة، وتعملان كعقل وحداني على حصر أشكال التديّن، وحصر المجتمعات في شِباك هذا العقل المستبد الكلياني الطاغي، الذي يستقطب منطق الثنائيات، مثل: الأنا المؤمن والآخر الكافر، والحلال والحرام، والأصالة والتقليد. ويؤمّن حراسة حدود الفصل والتمييز بين المرأة والرجل، بوساطة المواعظ والنصوص المستهلكة، المتوجّسة على الدوام من خرقه. وموضوع الفصل يثيره حمودي في العديد من الأحيان، ويذكّرنا بإلحاف الدعاة، وتشبّثهم بهذا الأمر، وتلقين الحجاج ضرورة مراعاته، بوصفه أساساً جوهرياً يتطابق مع استقامة المعتقد الذي يحتكر هؤلاء الدعاة معرفته أصولاً وفروعاً.

عندما يمّم حمودي وجهه شطر الديار المقدسة، حمل معه صورة عن مدينة متخيلة نسجتها مطالعاته. مدينة التاريخ الغارقة في شجون رسالتها الدينية، فوجد أمامه مدينة تعولمت وتعصرنت وتأمركت. «مدينة جديدة من الإسمنت والممنوعات» ص 106. وجد في المدينة المنورة قلباً يخفق بشعبتين: المسجد والسوق. ولم يعثر على «يثرب». وفي مكة لم يجد مدينة الحلم والطوبى، بل وجد «قطعة من نيويورك». ومع ذلك ظلت الصورتان المتخيّلة والواقعية تتزاحمان في فكره.

الدمع المحبوس

ورغم هذا التمازج أو الانصهار الظاهري، الذي يشتهر به موسم الحجّ، فإنّ عين الإناسي اليقظة تكشف وراء لغة الشعائر العربية الواحدة لغات ورطانات أخرى، وخصوصيات في الأزياء والطعام والأذواق. ورغم أنّ «أناه» العقلانية

تستسلم في لحظات لفتنة الحشود، وفتنة المقدّس، حتّى تكاد عيناه أن تطفرا بالدمع تأثّراً أحياناً، إلاّ انّ عقل الباحث يتغلب على انفعالاته، فيكبت دمعه، ليبحث، دون جدوى، عن الداعي لهذا الموقف الوجداني، أو المعنى المختبيء خلف دمعه المحبوس. فالعزاء المباح لسائر الحجّاج، ممتنع عليه. وحالة التناغم هذه مع الآخرين حالة ملموسة ومحدّدة، لكنّه يقرّ بعجزه عن تأويلها، ويعيش حالة التفرّد ساعياً إلى كشف المستور من المعاني التي تحتجب خلف الكلمات والسلوك الشعائري، مقتفياً أثر الإناسي كليفورد غيرتز في أطروحته الكبرى «تأويل الثقافات» باعتباره الرموز الدينية لا تبني أنظمة دينية واجتماعية تشكّل رؤية كونية شاملة فحسب، إنّما تصدّر كذلك أوامر، ونحن البشر نولد، ونكوّن ذواتنا تحت سلطتها، ووفق ما تقيمه من تراتبيةٍ وأدوارٍ طقوسيةٍ، وما يناظرها من أدوارٍ اجتماعية. ومن هذا المنظور تظهر معاني الرموز والحقائق التي تترجمها، أبعد من أن تكون أوصافاً جاهزةً مرتبطةً بعالم المُثل، وأقرب إلى أن تكون حصيلة جهد وسلطة معرفيتين، كما في عبارة حمودي في «الشيخ والمريد» ص 10.

يُمعن حمودي النظر في كيفية الاستغراق في هذه الشعائرية ومعايشتها، مع ما تحمل من مفارقاتٍ حادةٍ أحياناً، في التصرفات والسلوك. أمّا السعيّ إلى معرفة الأصول البعيدة لهذه المناسك فتنكفيء لمصلحة البحث عن المعاني الثاوية في داخل شعائرية الحج. وهو يتجاوز الوصف ليستعيد سياقاً حيّاً حيث الفعل الشعائري يصنع لنفسه معناه. وبقدر ما يحلّل حمودي الأفعال الملموسة ويضعها في إطار التنظيم الإجتماعي الموجّه لها، فإنّه يقوم بعمله كملاحظ إناسي. وبقدر ما يستبطن أفعاله على ضوء مرجعيته الموروثة، فإنه يبرز هويته، ويمارس دوره المرسوم كمسلم. على أنّ لا حدود ولا فواصل واضحة أو مخفية بين المُلاحِظ والمُمارِس. وحمودي في الحالين معنيّ بالتحرّي عن إمكانية تميّز الذات وتحرّرها من ثِقل حضور الأب المتحكّم بها، والذي يمثّله التاريخ والموروث.

في لحظة الإحرام تنفتح أمام حمودي حقائق الجسد. وفي الدخول إلى مكة

يكتشف كيف أن الجسد الذي تستحوذ عليه القدسية الزمانية والمكانية، يعيش انقطاعاته وتحولاته، وهو ما ينفك ماثلاً في الفكر، مخافةَ الانزياح عن الحدود المرسومة له، في تلك اللحظات الحاسمات. وحيث ممارسة العالِم هي ممارسة الجسد، فلا شيء يفلت من إحداثياته.

ويعجب حمودي أثناء تقديم الأضاحي، كيف أنّ الكتلة البشرية تدمّر الكتلة الحيوانية باسم الله. وعليه يرى أنّ العنف يقطن في قلب الشعائر، ويحسب أنّ كلّ ذبح يضع حدّاً لحياة، هو فعل عنف وجريمة قتل. وفي قلب الممارسة الشعائرية تفاجئه هذه الشهوات المكبوتة في نفوس الحجيج، وهذه الرغبة السافرة في تقديم المصلحة الذاتية والدنيوية على التطّهر الروحي المرتجى عادة من هذه الرحلة.

السلوكيات الجنسية

بين حرية الذات وقواعد الدين

الحجاب صنو البكارة

يضع بعض الأصوليين الإسلاميين على مواقعهم الإلكترونية اسم مالك شبل الباحث الجزائري والأستاذ في السوربون على لائحة «الزندقة»، في استرجاع لمصطلح تاريخي ذي دلالات ارتيابية، تدور عادة حول من يُشك في صفاء عقيدته الإسلامية. في حين أن شبل يترأس في باريس «مؤسسة الإسلام المستنير». وفي أحد كتبه الذي يستوحي اسم مؤسسته «بيان من أجل إسلام مستنير» يقترح برنامجاً تفصيلياً لإصلاح اوضاع المسلمين، وتجديد مقولاتهم، بما يلائم مستجدات الحداثة ومتطلباتها. ويدعو في كتابه «الإسلام والعقل» إلى الإعلاء من شأن العقلية النقدية، بدل الركون إلى الوثوقية والإيمان الأعمى.

وما يميز مالك شبل هو قراءته الموروث العربي الإسلامي قراءة إناسية وفرويدية، لا سيما القطاع المهمش والمنبوذ والمحرم. وربما هذا ما يثير حفيظة المتشددين. ومن مؤلفاته ما يتطرق إلى الحب في الإسلام، وإلى المتخيل العربي الإسلامي، وإلى الرموز الإسلامية. وهو في ذلك يرى إلى الديانة الإسلامية ديانة تتعامل مع الحواس. وفي ضوء ذلك يقارب في «روح السراري» السلوكيات الجنسية في المغرب الكبير، خصوصاً المهمشات والإنزياحات المتحررة من رقابة

المرجعيات الفقهية الصارمة. ويقف على ظواهر يفترض أنها عميقة الأواصر بالمجال الجنسي، مثل تابو البكارة، والكلام الفاحش، والختان، والزغاريد، والحجاب. ويُعري ممارسات واستيهامات يلوذ فاعلوها بالصمت المطبق حولها مثل: المثلية الجنسية، والعادة السرية، والانحرافات، والشذوذ. وكل ما يسميه «الإنفعالات المتمردة» غير المسموح لها، أن تعيش خارج القواعد المتعارف عليها.

يقارب شبل موضوعاته بالإحالة إلى علم النفس التحليلي وعلم الإجتماع الثقافي والكشوفات الإناسية، خصوصاً تلك المشاهدات والمعاينات التي دوّنها الباحثون الذين أقاموا في بعض مناطق بلاد المغرب العربي الكبير، كما يستلّ شواهده من بعض كتب التراث العربي الإسلامي التي تتحدث عن «الباه» وعن المباشرة الجنسية. ويرى في العديد من هذه الكتب، إلى البعد التربوي الديني الذي يوليه المؤلفون مكانة رئيسة، أشكالاً متنوعة من الفتشيات الجنسية، وضروباً من الممارسات الشبقية الشاذة المعبرة عن استيهامات جماعية مكبوتة، قائمة على الغلو والتضخيم.

وإذا كان شبل يرصد بعض الظواهر، من خلال علم النفس المرضي أو الفرويدي، فإنه لا يتوخى إسقاطها على المجتمعات المغاربية، أو تطبيقها تطبيقاً حرفياً. بيد أنه يرى في هذا العلم أداة ضرورية، لا مناص من استخدامها، لكن بدراية وحذر كفيلين بمنح الدراسة مردودية فكرية ثمينة.

الشاذ مقصياً

الشاذ يتعايش في بلاد المغرب مع السوي، كما في كل صقع من العالم، لكن الشاذ يُنبذ ويُقصى ويُشجب. وهو مثار شبهة وازدراء من قبل الجماعة، وأحياناً من قبل المنحرف عينه، الذي تتحكم فيه أحكام قَبْلية لاواعية، ترفض سلوكيته اللاسوية، فينتابه شعور بالذنب وبوخز الضمير الناجم عن إحساسه بأنه خرج عن السوية والمعيارية، وبأنه خالف الخطاب الشرعي الديني، وانتهك سُنة الطبيعة

والخلق. فلا مكان لشاذ في بنية الفكر الإسلامي. وخشية الوقوع في الفاحشة، حسب العبارة القرآنية، عملت آداب الحمامات العامة الشائعة في بلاد المغرب، على تقنين سلوكيات المستحمين من جنس واحد، والتقيد بكل ما من شأنه أن يمنع هؤلاء من الإحتكاك أو اللمس أو النظر أو الشعور بالإفتتان الجسدي أو التلذذ.

وفي استعراضه لبعض السلوكات الجنسية، يردّ مالك شبل العديد من الممارسات الطقوسية إلى بقايا الوثنية في المغرب. إذ ما تزال شبكة كاملة من المعتقدات الشعبية ذات الجذور الوثنية، خاصة الإحيائية والإرواحية ورواسب ديانات ما قبل الإسلام، تحفّ بهذه الممارسات، وتبرز بشكل أساسي في أعمال الوقاية من الأرواح الشريرة، وذلك بتلاوة التعاويذ والأدعية ليلة الزفاف، أو في مناسبات وظروف أخرى.

ويعقد مؤلف «روح السراري» لغشاء البكارة، فصلاً ممتعاً، يصف فيه مجموعة الطقوس الإحترازية والتطهيرية التي تربط ما بين مفهوم البكارة والبُعد القدسي، أو الطور التدشيني للخصوبة، كما في العديد من الأساطير والديانات البدائية. ويحسب أن ما ينتشر حول البكارة من حكايات شعبية موغلة في القدم، يمثل اندفاعات جنسية مكبوتة ومقلقة، تتحول إلى استيهامات وهلوسات. وقانون العذرية أي صيانة غشاء البكارة يفسره، على أنه تجسيد للسلطة الذكورية التي يُعزى إليها حفظه وبقاؤه معياراً اجتماعياً، ذا مكانة خاصة في أوساط العائلات المغاربية، وعليه فإن لفقدان غشاء البكارة عاقبة سيئه على صاحبته، التي تتعرض للإقصاء والإحتقار والنبذ من الأهل والجماعة.

وفي سياق مقاربته للعديد من التمظهرات الجنسية الجسدية واللفظية، وإظهار علاقتها بالمكبوت الذي يعبر عنه عالم خلفي مهمش ومحظور، يندرج الكلام الفاحش، في إطار العدوانية الكلامية التي تنطوي عليها الثقافة الشفهية الناقلة لقوانين المجتمعات المغاربية. ويُعدّ الكلام الفاحش لغة زاخرة بالإيحاءات الجنسية المجازية أو السوقية، وتتمحور حول التشهير بالأعضاء التناسلية عند الأنثى، أو

ضعف القدرات الجنسية عند الرجل. ويعتبر شبل هذا الكلام المنطوق ذا مصدر ذكوري.

وفي تأويله السيكولوجي للزغاريد يكشف عن وظيفتها الجنسية الإستهوائية التي تُعزى إلى رغبة في لقاء الذكر، من طريق العلاقة السمعية التي تحاول الإنفلات، من أي تقنين ديني للقاء الجنسين الذي يُحظر فيه النظر والشم واللمس والإحتكاك. ويستشهد بجان بول شارني بأن رنة الصوت النسوي في الحضارة الإسلامية مُحَمَّلة أكثر من أي حضارة أخرى باستثارات شبقية.

وفي تحليله لآلية تنظيم حفل الزفاف الذي تشكل الزغاريد بعضاً من تمظهراته الإيروتيكية، يشير إلى أنها تلعب دوراً في استدرار المال أو الهدايا التي يقدمها المدعوون للعروسين. بيد أن المسلكيات الجديدة التي تطرأ على المجتمع المغربي الذي بدأ يطغى عليه الإختلاط بين الذكور والإناث، يجعل من هذه التمظهرات تفقد بريقها، حيث تُستبدل العلاقة السمعية بالمحايثة الواقعية، والغياب بالمثول الحي.

ويضوئ شبل على موضوع الختان بضوء فرويدي، فيرى فيه انبعاثاً لخوف أوديبي من الخصاء. وينتقد مقولة فان جينيب الشهيرة التي تعتبر الختان طقساً من طقوس العبور من منزلة إلى منزلة. (راجع طقوس العبور في الكتاب) متجاهلة الطابع الصراعي والتفكيكي الذي يتميز به الختان. وينحو شبل بدلاً من ذلك إلى معاينة سريرية تشخص ردود الفعل النفسية والتبدلات والتغيرات الجسدية التي تصيب الصبي قبل عملية الختان، فيلاحظ العديد من العوارض التي تدل على طغيان القلق لديه. بل يرى أن الرجل المغاربي تتجلى عنده سلوكيات جنسية مرضية نكوصية مفرطة، عائدة إلى تجربة الختان التي مرّ بها صغيراً. ويعدّ الختان نوعاً من الترميز الإجتماعي الذي يتقمص الفرد بوساطته المبادئ المثالية للجماعة التي ينتمي إليها.

الحجاب صنو البكارة

أما الحجاب وهو الموضوع المتميز بسجالية مرتفعة النبرة اليوم، فإن شبل يقاربه بحِرفية منهجية، ليضعه في علاقة مثلثة مع البلوغ الجنسي، واستراتيجيات الإستهواء، والتحليل النفسي. ويعرّج على مسألة الإشتقاق اللغوي لكلمة حجاب ودلالتها في السياق التاريخي للمجتمعات الإسلامية، فيقف عند معنى الصون والحفظ، ويطرح تالياً فكرة مفادها أن الحجاب هو المعادل الرمزي لغشاء البكارة ما دام الإثنان متشابهين بدورهما الوقائي. ويرى إلى الرغبة في امتلاك الجسد الذي يغطيه الحجاب انبعاثاً لأعراض أوديبية. والعلاقة بالحجاب ناجمة في نظره، عن توسيع الهوة بين العالمين الذكوري الخارجي، والأنثوي الداخلي اللذين يمنع عليهما التواصل البصري في فضاء واحد.

يتحاشى مالك شبل في «روح السراري» أن ينمذج موضوعاته، او أن يسقطها على مضامين ومقولات ثابتة سواء كانت سيكولوجية أم إناسية. إنما يحاول مقاربة الجوانب الإشكالية المستشعرة والمعيوشة في مثل هذه التجارب، ليظهر بُعدها الصراعي او التكاملي، مع الوسط الإجتماعي الأهلي والمحلي، وتحايلها ومداراتها، أو تناغمها وتماهيها مع البنية الفقهية والدينية الإسلامية. وكنا نحبذ لو استخدام الباحث هذه الأدوات التحليلية الخصبة للكشف عن التحولات التي طرأت على المجتمع المغاربي، وأفضت إلى تبدلات في الفضاء المكاني والحضري الذي يتيح لهذه السلوكيات الجنسية التملص من المراقبات الإجتماعية المتزمتة، وتجاوز التابوهات والمعوقات الأخرى، لتعيد تمظهرها وتجلياتها بأشكال ملائمة ومنسجمة مع روح العصر، او تطويَ بعضها يد النسيان، لاسيما أن شبل لمس هذا الجانب لمساً رفيقاً.

الدين لا يُفسّر، إنه مبدأ التفسير

لم يحظ هنري كوربان، الفيلسوف، والمستشرق الفرنسي عند القارىء العربي، بما حظي به سواه من المستشرقين الغربيين من سمعة او شهرة. وهو الذي كرس جلّ حياته منكباً على دراسة الاسلام الشيعي، ونفض الغبار عن مخطوطاته وأوابده. ومردّ ذلك حسب رأيه، هو اقتصاره على هذا الجانب الشيعي الأقلوي، من ثقافة إسلامية ذات أكثرية سنية. والأرجح أن علة إغفاله النسبي من عامة القراء، هي صرامته الأكاديمية، وخصوصية مصطلحاته. وعدم خوضه في معمعة السجال السياسي الذي خاض فيه غيره من المستشرقين، في أوقات الأزمات المصيرية والتحوّل التاريخي.

وقد ترجم له عام 1966، نصير مروة وحسن قبيسي، وهما في ريعان شبابهما: «تاريخ الفلسفة الأسلامية» إلا أنهما ما لبثا أن تنكّرا لهذه الترجمة في ما بعد. وظلت صفوة من المثقفين تحتفظ بالأصل الفرنسي لرباعيته الشهيرة عن الإسلام الايراني، إلى أن تسنى للسيد نواف الموسوي أن يضع ترجمته الجزء الأول من هذه الرباعية. وقدّم له وحقّق نصوصه بمعاونة لفيف من زملائه.

بيد أن ما يستوقفنا هنا ليس الترجمة في حد ذاتها، مع ما فيها من عناء وصعوبات لإيجاد او توليد الدلالات والمصطلحات العربية المقابلة للمفردات

الفرنسية. بـل ما يسترعي الانتباه هو عـلاقة المترجم بموضوع الكتاب ومؤلفـه، عبر مـدخله التقريظي. وهو مدخل يفترض قراءة مؤازرة لطروحات كوربان ومنهجه الظواهري، رفدها السيـد الموسوي بدعوة إلى التخلص من عـوائق معرفية أنتجتها «الثقـافة الغـازية» حسب عبارته، القـائمة على التاريخانية والماديانية وسيـادة العلوم النافعة في السوق، واستبعـاد الميتافيزيقا. أما المخرج الذي يدلنا عليه السيد الموسوي لإنقاذ الدين من هذا الشرك فهو «العرفان» كما تجلّى على يدي هنري كوربـان المناهض العنيد لنزعة الأرخنة.

لسنا هنا في مقام الدفاع عن «الثقافة الغازية» إلا أننا نسعى إلى تصويب النظرة إلى إنتاج الظاهرة الدينية عامة، والشيعية خاصة، في ظل وجـود هذه الثقافة الغربية مع كل أطيـافها الايديولوجيـة.

إنّ ظواهرية كوربان التي يقرّظها الموسوي ويتبناها، نجمت في أوروبا الحديثة، في بدايات القرن العشرين، كأحد حلول أزمة العقل الذي غرق في صوريته ونزعته الميكانيكية التي نزلت بالوعي إلى مصاف الانعكاس الآلي الصرف. ونشأت رداً على النزعات الشكية والوضعية المتطرفـة، وفلسفـات الحياة والوجدان، على ما هو معروف لدى ديلتـاي، ومين دي بران، وبرغسون، ومونييه، وهوسرل.

وحققت الظواهرية، إحدى هذه الفلسفات التي أضاءت لكوربان على بحوثه وكتاباته يقظة الشعور الانسـاني بمسؤوليته، بعد أن كان غرق هذا الشعور في لجة الشـك والنسبيـة والبراغماتية. وأعتقت الظواهـرية بذلك الكائن الانسـاني، من ربقة العلائق السببية التي تربطه بالعالـم الداخلي والخارجي. وبات الشعور بمختلف التلوينات الوجدانية والنفسية ومظـاهره السلوكية، البؤرة الفاعلة الأصيلة في الحياة الإنسانية. وتحولت العلاقة بين الوعي وموضوعه، من علاقة قائمة بين حقيقتين مستقلتين، او واقعتين منفصلتين، توجد كل منهما خـارج الأخرى، إلى صلة ديالكتيكية بـاطنية تجعل من «المعرفة» نفسها ضرباً من الفعل.

غير أن الظواهرية ما لبثت أن ارتدّت إلى وعي فردي، وإلى «الأنا» بوصفها المصدر الأخير لشتى نتاجات المعرفة. ساعية إلى بناء نطاقها الخاص المستقل عن أي من العوامل الاجتماعية والتاريخية، وعن الفاعلية التقنية، وعن الصراع الطبقي والتاريخي. فباتت «الأنا» أو الذاتية الخالصة الترانسندنتالية، هي الواهبة للمعاني والدلالات. وقد أفضت نزعة الانقطاع والارتداد إلى الذات الفردية إزاء عالم سابق عن أي تفكير، إلى تفريغه من كل معنى إلا من معنى الذات وأطيافها. في حين أن الوعي لا يتصل عادة بموضوع فارغ غُفْلٍ. بل إن كل موضوع مشبع، قبل أي مقاربة له، بالعديد من المعاني والدلالات التي خلعتها عليه الحياة الاجتماعية والتاريخية. فليس معنى الشيء متوقفاً على الذات الفردية وحدها، بل هو متوقف أيضاً على مقاصد البشر، وعلى ما سجلته فيه ذوات الآخرين، وتبلورت فيه غاياتهم وحركاتهم. وليس العالم في حال من الأحوال عالماً جديداً أصيلاً، ما دام له تاريخه الذي أسهم في تكوينه «العمل الجماعي» وما دام له معناه الذي ينفي عنه كل طابع حيادي (راجع زكريا ابراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة).

في ضوء هذه النظرية يقارب كوربان الواقعة الدينية، وبناء على المفاهيم والمقولات الظواهراتية ينظر إلى هذه الواقعة عامة، ثم إلى الإسلام الشيعي كظاهرة أولى، لاتفسر كأمر آخر، او تُشتق من أمر آخر، لأنها كما يقول «معطى ابتدائي، إنها مبدأ تفسير، إنها ما يفسر كثيراً من الأمور الأخرى» ص38.

بهذا التعريف يرفض كوربان اختزال التصور الديني إلى وظائف اجتماعية أو نفسانية أو عقلانية. ويعتبر المقدس كما اعتبره ميرسيا إلياد في كتابه النظري «مقال في تاريخ الأديان» (وكلاهما ظواهريان كل منهما على طريقته) معرفة حَدْسية معيوشة داخلياً، وسابقة على أي اختبار.

بيد أن إلياد يرى صعوبة في التماس الظاهرة الدينية في حالتها النقية، أو البسيطة الأقرب إلى الأصل، حتى في أكثر الأديان بدائية، وعند أعرق الأقوام

والقبائل، إنما هي دوماً بنية معقدة، يفترض أنها مرت بمراحل تاريخية عدّلت، أو حُوّرت من بنيتها الأصيلة. وهذه المراحل هي التي جلت أشكال الظاهرة الدينية بمختلف صورها وضروبها. وهي شرط ضروري، من شروط ظهور المقدس، وانتقاله من حالة الكمون إلى حالة الوجود، ومن الوجود البسيط إلى الوجود المعقد. فنرى تمثيلاً لذلك، كيف أن رمزاً دينياً مثل الماء، ينحو إلى التمظهر في أكبر عدد من الأشكال والصور المشتقة منه. ولا تنضاف إلى صفته الأساسية «الكُمُونية» أي صفات، أو تمظهرات أخرى اخصابية وبطولية حربية إلا على أرضية تاريخية ملائمة، وداخل بنيات اقتصادية واجتماعية محددة. فلا وجود حينئذ لرموز مائية، مثل التنين إلا في الصين القديمة الزراعية حيث «يسكن التنين الغيوم والبحيرات» و«يجمع المياه» و«يسير الأمطار». ولا تطابق بين شعار التنين والامبراطور «موزع الخيرات على الأرض» إلا في كنف إمبراطورية ديكتاتورية.

أن الظاهرة الدينية بقدر ما هي معرفة حَدْسية في جذورها وأصلها (يمكن هنا استخدام العبارة الاسلامية القرآنية «الفطرة») وبقدر ما هي مَلَكة تأسيسية للعقل الانساني، فإنها عندما تتحول إلى أنساق من الصور أو الماهيات أو الجواهر، وتالياً إلى موضوع للنظر والتفحص، تتجرد ساعتئذ، من حدسيتها وبساطتها ونقاوتها، لتغدو مجالاً لفعالية عقلية لاهوتية، تبني مقولاتها، وتعاود تأسيس ذاتها في صورة جديدة وموضوعية.

وعليه، فان الواقعة الدينية الشيعية التي آلى كوربان على نفسه أن يدركها «عبر جعل الموضوع الديني يظهر كما ظهر لمن ظهر لهم» ص26 من كتاب «الإسلام الإيراني»، ليست في حقيقة الأمر، إلا انبثاقاً للوحي المحمدي الذي تنزل على العرب في مكان وزمان محددين. وفُهم وفسر وأوّل، بناء على شيفرات لغوية، وأعراف أخلاقية واجتماعية. وتبلور الفكر الشيعي كما سائر التيارات والمذاهب الإسلامية، عقب نزول الوحي، وعبر ما استتبع من سجالات ومنازعات سياسية وفتوحات حربية (لا مجال في هذا المقام للخوض في تداعياتها) فاستقرت

القسمات الأساسية للفكر الشيعي الاثني عشري، ومتعلقاته من تصورات ومقولات وبنى فقهية وتشريعية، على ما نعرفه اليوم.

اللاهوت المُعَلْمَن

غير ان هنري كوربان الساعي إلى انقاذ الفكر الاوروبي من مأزقه الوضعي والمادي، أو ما يسميه «اللاهوت المعلمن» وما انبثق عنه من أدوات سياسية للدولة الحديثة، لم يجد أمامه سوى هذا النفر من الاشراقيين والعرفانيين الشيعة، ليضعهم تحت ضوء فلسفته الظواهرية، بوصفهم المترجمين لأشواق الشيعة، والمعبرين عن حدود الأفق الشيعي الروحي والفكري، مسهماً في ذلك في إعادة النظر في حدود العقلانية الغربية، ومفاهيمها وبديهياتها المتعلقة بمعنى الحقيقة ومعنى الضرورة، ومعنى التاريخي واللاتاريخي، وسواها من أسئلة فلسفية تقارب حدود العقل والمعرفة. وهكذا جاءت إسهامات كوربان الفلسفية في إحياء الفلسفة الإشراقية، غير منفصلة عن مسيرة الغرب الفلسفية أيضاً. فهو على ما يقول أحد مريديه كريستيان جامبيه: «حين يسعى إلى إحياء الفلسفة الاشراقية، فإنه يبني في الآن عينه، فلسفة غربية أكثر عمقاً واتساعا».

والحال أن كوربان يمثل، بخلفيته الثقافية العميقة، وأحكامه ولغته اللاهوتية المسيحية، وبظواهريته المنزلقة إلى حدود المثالية الذاتية، جزءاً لا يتجزأ من المشروع الغربي الحديث المتعدد الوجوه. ومقاربته للظاهرة الدينية رافد من روافد الدراسات الدينية المتنوعة والمتباينة، التي يمدها عدد لا يحصى من الإناسيين الغربيين، بدءاً من فرايزر إلى دوميزيل وإلى ماكس مولر ومارسيل موس وليفي ستروس ورينيه جيرار وميرسيا الياد وفلهلم شميث ورافاييل باتازوني وليفي بريل. ومقاربات هؤلاء لظاهرة الدين من التنوع والتباين، ما يفضي إلى اثراء الدرس الديني بكثير من الأدوات التحليلية التي تمس الحاجة اليها لتفهم التمظهرات الدينية عندنا، على وجه موضوعي. وللتخلص من مسلمات مضى عليها الزمن،

وتحولت إلى قوقعة فكرية يصعب خروجنا منها. وإيثار السيد الموسوي من بين كل هذه المقاربات الدينية التي تزخر بها «الثقافة الغازية» المقاربة العرفانية، دون سواها، يفضي بمن لا يحسن استخدام هذه الأدوات، وبالعديد من الشرائح الشعبية، إلى منزلقات (خصوصاً في موروثنا الشيعي المثقل برصيد حكائي متضخم بالمخاريق والكرامات والأساطير «بحار الأنوار») تكرس الوسائط السحرية، والرواسب الاعتقادية التخييلية والتعويذية، في حين ان من الممكن أن يُحمل هذا المأثور الأخباري على مقاربات أخرى، لا تستدمجه في الجسد العقائدي الشيعي الرسمي، وإنما ترى إلى حكاياته واستيهاماته ورموزه وصوره حصيلة ضمير جماعي مأزوم، أو ديانة شعبية، أو صور مُمَثْلَنة، ومعبرة عن حماية متخيَّلة، وارضاءٍ وهمي لذات جماعية مُجهضة.

واستصفاء كوربان لهذا الجانب من الفكر الشيعي جعله يبني (دين الخلاص) للشيعة بدلاً من (ديانة التكليف) حسب عبارة جورج طرابيشي في «نظرية العقل» ص359. وديانة التكليف هي الديانة الأكثر ملاءمةً لروحية القرآن، بوصفها وعاء الوحي أي «اللوغوس الكتابي». الديانة التي تستعيد فعاليتها ودورها في صناعة التاريخ، عوض ان تجد ذاتها ووطنها في (ما وراء التاريخ) كما يحب أن يراها كوربان، في الفكر الشيعي. وهو الباحث عن أفق أبعد من حدود الدولة الأوروبية الحديثة، وعن تاريخ لا يصنعه الأسياد (جدلية السيد والعبد الهيغيلية) وإنما تاريخ يتأوله المسحوقون المستضعفون، ويَحْمِلونه بفضل (المخيلة الخلاقة) كما يسميها كوربان، على تاريخ آخر هو تاريخ (ما وراء العالم) الذي يتكفل بتوليد فضاء يقلب العلاقة المعتادة بين التاريخ والذاتية، فتغدو الذاتية مرآة التاريخ القدسي والكاشفة عن بواطن الأحكام.

وقد أعانت هذه الشريحة الفكرية المصطفاة التي اشتغل عليها كوربان، على أن يلائم بين تطلعه إلى لاهوت «منفصل» عن الأكثرية الإسلامية، تتمثل فيها

نظريته، وهؤلاء المتصوفة والحكماء الإشراقيين الذين يناسبون مقاربته المثالية الذاتية. وصرف النظر تالياً عن بناة المذهب الشيعي الرسمي، أمثال الشيخ المفيد والصدوق والشريف المرتضى والحلي والطوسي وسواهم، من الذين أظهروا حقائق الأحكام، نقلاً عن السنن النبوية، ومراعاة للظروف الواقعية، بدل الكشف عن بواطن الأحكام، والتوغل في الأسرار. وهذا الإغفال يتعمده كوربان، لأنه يساعده على بناء منحاه الخاص الذي لا يرى في الشيعة إلا متصوفة وعرفانيين وإشراقيين.

الكلام حيال التجربة والحياة والعصر

الاتكاء على اللاهوت المسيحي

ينطوي المشهد الثقافي الإيراني، على حركة مراجعة دائبة، لا تكتفي إزاء صدمات الحداثة ومفاعيلها التفكيكية ورضّاتها النفسية «بتصفيح الفجوات المعرفية لإخفاء الثقوب» حسب عبارة داريوش شايغان، في كتابه «النفس المبتورة» الذي خصه بإيران، بل بإعادة بناء الموروث الثقافي الديني ليتصالح مع ذاته ومع العصر الحديث. وهذه الحركة تنتقد الكثير من مسلمات الفكر الكلامي التقليدي الشائع، وتعيد النظر في أطروحات المعرفة الدينية وبنيتها وخصائصها الثابتة. بل تمثل هذه الحركة بما تحمل من رؤى إصلاحيّة، ومن توجهات حداثوية، وتوسطات منهجية متقدمة، محصلة حوار مثمر مع الآخر المختلف معرفياً وحضارياً. وهي بما تحمل من اختمارات العصر، تشكّل خطراً على المنظومة الفكرية القديمة التي يتشبث بها رجال الدين المحافظون الذين تربوا عليها، ويعدّونها اليوم مصدراً من مصادر نفوذهم وسلطانهم على الناس.

ويتفاقم خطر هذا المنحى التنويري الحداثوي على مكانة هذه المنظومة القديمة، حينما نعلم أن غالبية من يتبنى الموقف التجديدي، هم من رجال الدين المتنورين وأساتذة الإلهيات الذين يعملون في الجامعات الايرانية من أمثال: محمد مجتهد شبستري وأحمد قرملكي ومصطفى ملكيان وعبد الكريم سروش ومحسن

كديفر ومحمد لغنهاوزن. وربما عُدّ الرئيس السابق محمد خاتمي واحداً منهم. ولعل من تجليات هذا التجاذب المعرفي بين تياري التقليد والتحديث، أنه يتخذ أحياناً وضعية قانونية وشكلاً من الإدانة القضائية التي يستخدمها المحافظون الذين يسيطرون على المحاكم، ويتوسلون بها لعرقلة انتشار وذيوع هذه الأفكار بين الناس.

بيد أن من الواجب أن ننوه بأننا لسنا عشية انقلاب فكري جذري يمثله الإصلاحيون، ويقدرون من خلاله على تطويع خيارات المجتمع الإيراني لتبني نظرتهم الجديدة. فإن عدد الذين ينحون هذا المنحى الإصلاحي والذين يعتقدون بضرورة التغيير ضئيل جداً. وهو يقتصر اليوم باعتراف أحد المفكرين التنويريين الشيخ محمد مجتهد شبستري، على صفوة من المثقفين المنفتحين. في حين أن «جو العامة من الناس مغلق». كذلك تتكفىء الحوزات الدينية على مبانيها الفكرية القروسطية فتخرّج طبقة من الملالي محدودي الإطلاع، ومعادين للثقافة الحديثة والذين يكّفرون كل مخالف لهم.

وحدهم المفكرون الاصلاحيون، وبعضهم تلقى علومه في الغرب، أو اطلع على العلوم الحديثة يتحملون أعباء الانتقال من فضاء فكري يقيني جمودي، إلى فضاء فكري معاصر ومتجدد. ويعملون على تحديث الترسانة الفكرية الدفاعية المسماة «علم الكلام» بعد أن تقادمت وتخلفت عن مواجهة تحديات الفكر المعاصر، وتحوّلاته العميقة.

ولم تعد مقولات هذا العلم الكلاسيكي وتصوراته القائمة على قوانين الفيزياء والميكانيكا اليونانية القروسطية، وعلى الواقعية الارسطية، كافية للاحتفاظ بمكانته، وقدرته على المنافحة عن العقيدة الدينية. حيث انهارت صورة العالم القديم الذي كان يخاطبه، وحلت مكانه نظم حديثة وسنن إجتماعية وطرائق حياتية، ومبان معرفية تناسب التطورات الجذرية في العلوم الطبيعية، وفي الصناعة

والطب والتربية، وفي نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى مكانته وقدراته العقلية والادراكية.

إزاء هذه التحولات والتبدلات المادية والعقلية التي حدثت في القرون الأخيرة، يرسي الإصلاحيون نظاماً في «الهندسة المعرفية للكلام الجديد»، حسب أحمد قرملكي. وهذا العلم الكلامي الجديد يستجيب لأصداء التطورات الفكرية التي حدثت في العالم، وأفضت إلى الإصلاح الديني، وظهور النظم التربوية الحديثة، والإقرار بحقوق الإنسان العامة. والإصلاحيون يعزون ظهور هذا المصطلح إلى عقود عدة، ويجعلون من مرتضى مطهّري واحداً من الإيرانيين الأوائل الذين أسهموا في بلورة هذا المصطلح وإغنائه.

المتكلمون العرب

وإن كان الإصلاحيون الإيرانيون الذين يعيشون في فضاء تطغى عليه الهوية الدينية، وتشكل جوهر حضارتهم ومكوناتهم التاريخية والفكرية، يلتفتون أكثر من سواهم، إلى البحث عن حلول ناجعة في إطار من هذا الفضاء الديني الذي يتنفسون فيه، فإن من الحلول التي يعكفون عليها حالياً، تجديد هيكل الفكر الديني من خلال تجديد علم الكلام. بيد أن بعضاً من مثقفي العالم العربي يسهم اليوم بقسط وافر في صياغة إشكاليات هذا العلم مثل طه عبد الرحمن في المغرب، والسيد محمد حسن الامين، والسيد محمد حسين فضل الله في لبنان، وحسن جابر في كتابه «المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر» وهو كتاب يقترب من تلمس المفاهيم والمباني الأساسية لعلم الكلام الحديث.

وهذا العلم تجدد بتجدد طرائق علم المعرفة في العالم، وبتطور علم النفس الديني، وعلم الإناسة الدينية، وازدهار المدارس والمناهج اللغوية والنقدية والأساليب الأدبية. ولم ينشأ علم الكلام هذا بمبانيه الحديثة وموضوعاته وأغراضه المتطورة إلا ليقف حائلاً دون المخاطر التي تهدد دوره وهويته الوسائطية القائمة

بين الوحي ومخاطبيه. هذه الهوية التي اهتزت بفعل مزاحمة الإيديولوجيات العلمانية الحديثة التي تنادي ببدائل أخلاقية وإنسانية منقطعة عن منابعها السماوية.

وهذا التوسيط بين الدين والعقل، وبين الوحي والإنسان يشكل الآلية الدفاعية عن العقيدة، ويقوم على تقديم الوحي بصفته برنامجاً تعليمياً وأخلاقياً للبشر. وعليه لكي يكون قابلاً للفهم والقبول أن يتسم بقدر من العقلانية، ويمتلك تصوراً واضحاً عن العقل البشري. والمعضلة التي تواجه علم الكلام اليوم، هي التوفيق بين معطيات الوحي كما قدمها علم الكلام الكلاسيكي، والعلوم والمعارف البشرية الحديثة. وقد أسهم عبد الكريم سروش في كتابه «القبض والبسط» (راجع الحديث عنه في الكتاب) في طرح هذه الإشكالية عن طريق تحكيم المعارف البشرية، وكشوفات العلم على مقدرات المعارف الدينية، بوصف هذه المعارف الأخيرة من «العلوم المستهلكة» التي تقتبس مقدماتها العقلية وأساليبها البرهانية من فلسفات العلوم الحديثة، أي من «الفلسفات المنتجة». وإذا كان بعض الإصلاحيين لا يقر بهذه التبعية المطلقة من العلم على الدين، إلا أنه لا يستطيع التغاضي عن ضرورة الموازنة بين التدين والالتزام بعقائد الدين وتعاليمه من جهة، والتفكر والتأمل والاستدلال على ضوء معارفه الحديثة من جهة أخرى. وقد افضى هذا الارتباط الجوهري بين التديّن والتعقل إلى طرح إشكالية جديدة أعادت ترتيب العلاقة بين الاثنين، وبرّزت وسائل وأطروحات لم يلتفت إليها الكلام الكلاسيكي لأسباب تاريخية وشروط حضارية. وإذ خاض الكلاسيكيون في موضوعات، من مثل إثبات الصانع وصفاته وأفعاله، وفي موضوعات النبوة والإمامة والمعاد، فإن متكلم اليوم يبحث عن أجوبة وحلول للعديد من المعضلات والشبهات التي تطفو على سطح العصر، مثل علاقة الدين بالتنمية والثقافة والحرية والفن والمجتمع المدني والديموقراطية، ومفهوم التجربة الدينية ودلالة الإيمان الفردي. كما عليه ان يتصدى للشبهة النفسانية الفرويدية التي تعتبر المعتقدات الغيبية نوعاً من العُصاب النفسي الايهامي.

وشبهة الوضعية المحدثة القائلة بخلو العبارات الغيبية من أي معنى. وهاتان الشبهتان كما يقول فرملكي لا سابق لهما في علم الكلام التقليدي.

كذلك يسعى علم الكلام الحديث إلى توسيع مفاهيمه السابقة، وإعادة صياغة مقولاته على ضوء علم النفس الديني وفلسفات الدين، مراعياً تفاسير أخرى للعقلانية غير الواقعية الأرسطية التي تأسست عليها عقلانية الكلام القديم. ومن هذه المفاهيم الموسعة مفهوم المقاصد الكلية، وضرورة رسم استراتيجيات جديدة لها، وفق قواعد منهجية معاصرة، وإعادة النظر في تقسيمها، خصوصاً مقاصد المعاملات لتشمل حدوداً وأبعاداً جديدة مثل البُعد الجمالي والفني الذي لحظه حسن جابر في كتابه، والذي يرتبط بالتكوين النفسي والعمق الروحي للإنسان.

التجربة الدينية

كما يسعى علم الكلام الجديد إلى صياغة جديدة لمفهوم الإيمان والعقيدة، ومفهوم الخبرة الدينية وسماتها العاطفية والنفسية. وفي هذا المقام يميز الشيخ الشبستري في مداخلة له بعنوان «إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية» بين المعتقد الديني والتجربة الدينية. فيرى ان العقيدة الدينية كأي عقيدة أخرى حالة ذهنية. يمكن أن يكون مصدرها تجربة أصيلة، وقد يكون مصدرها التلقين والدعاية أو عوامل اخرى. ويحض بدلاً من ذلك على إحياء الدين من خلال النفوذ إلى عالم التجارب الدينية، والى الحالة الباطنية التي تعيش من خلالها النفس البشرية. أي إلى الوجه الداخلي للانسان المعاصر الذي يعيش في فضاء اللايقين واللاجدوى. ويرى في وقفة وجودية «كيركغاردية» أنّ على علم الكلام الجديد أن يمنح الانسان الحديث المعنى لسيرورة حياته، وأن يخرجه من متاهة القلق ولجّة الاحباط.

يتخلص الكلاميون الجدد إذن من الانحباس الثقافي الذي وُضع فيه أهل الكلام التقليدي باستدلالاتهم القاصرة، وإجاباتهم الجاهزة وفوقيتهم المطلقة. لينطلقوا بدلاً من ذلك إلى بناء معرفة منفتحة وناشطة، وإلى تأمل نقدي.

وليخرجوا من إطار مرجعي منكمش على ذاته، إلى إحداثيات الأزمنة الحديثة بصدماتها الكبرى الفلكية والبيولوجية والنفسية والحاسوبية. وعوض هذه الانغلاقية التي تقوقعت داخلها العلوم الكلامية التقليدية خائفة متوجسة من الآخر المختلف ديناً وعقيدة، فإن الكلاميين الحداثويين لا يتورعون عن استخدام أساليب العصر ولغته وأدواته الفكرية وإشكالياته التأويلية، وسائر علومه التي تساعد على طرح الإسلام بصورته العصرية. وهم لا يتوانون عن الاتكاء على اللاهوت المسيحي للاستفادة من تجاربه الثرية. بل إن مصطفى ملكيان يحيل ركود علم الكلام الإسلامي، منذ القرن الثامن الهجري، إلى ما كان يحدث من سلب رعايا الديانات الأخرى في البلاد الاسلامية، من حرية التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم. ويعيد ضمور الأسئلة الجديدة، أو الإجابات الجديدة عن الأسئلة القديمة، إلى السلبية تجاه العقائد الاخرى. وفي رأيه أن الإصغاء إلى الآخرين المختلفين شرط لازم لتطور علم الكلام.

وعلى هذا يقتفي الكلاميون الجدد بعض خطوات اللاهوت المسيحي السابق، على ظهور علم الكلام الاسلامي. ورغم الاختلاف بين مفهومي الوحي المسيحي والوحي الاسلامي. حيث الأول وحي تجسيدي (الله في العالم) والثاني وحي كلامي (كلام الله في العالم)، فإن الكلاميين الجدد يقطفون بعض ثمرات تجارب اللاهوت المسيحي، مستفيدين من قدراته، ومن قابليته على امتصاص الصدمات التي أحدثتها الثورة العلمية في الغرب، وما أعقبها من نشوء التيارات الإلحادية والعلمانية.

ومع ذلك فإن كلا اللاهوتيين المسيحي، وعلم الكلام الإسلامي يلتقيان في آلياتهما الدفاعية عن الدين، وفي دحضهما الآراء المعارضة، وفي سعيهما إلى إنتاج لغة دينية تعمل بمقتضى قوانين العقل البشري، وضوابط الوحي والتوجهات السماوية من جهة اخرى. لغة تحاول وفق الباحث دوميري في مقالته في «أونسيكلوبيديا يونيفرساليس» عقلنة اللامعقول، أو وصف ما لا يمكن وصفه.

وهذه القابلية لانتاج اللغة الإقناعية، رغم تقلب الظروف التاريخية وتبدل الاذهان والأوضاع الاجتماعية، جعلت من اللاهوت «حالة ولادة دائمة» حسب عبارة كوهين. ولا ينأى منطق التوليد هذا عن علم الكلام الإسلامي الذي يسعى اليوم، إلى تدارك مخاطر الجمود الدوغمائي الذي أحاط به منذ قرون عديدة. وهذا العلم يبذل ما وسعه لتهذيب مقولاته، وصقل أدواته وتصميم هندسته المعرفية الجديدة، بما يناسب الواقع الراهن، والتحولات العميقة التي طرأت على مجالات الإنسان كافة، وخصوصاً على ذهنه ولغته وصوره ليظل صوت السماء مسموعاً.

وإزاء هذا الانفتاح المعرفي لم يعد مستغرباً أن يستقصي هؤلاء المتكلمون آراء اللاهوتيين وفلاسفة الدين، وأن يستمعوا إلى صوت شلايرماخر وميلز وبرايتمان ورودولف أوتو وكارل بات، ويستفيدوا من نصائحهم لإرساء قواعد الكلام الجديد، ويطلعوا على علل أسباب قصور النظم الاسلامية التقليدية، وتحليل الخلفيات التاريخية والفكرية التي آلت إلى نكوصها وتهافتها. ولا يتوانى هؤلاء المجددون عن أن يتحركوا إلى الأمام لينتزعوا لعلمهم الكلامي الحديث أرضاً جديدة ومكانة ثابتة.

لا يزالون مختلفين

يتزامن صدور كتاب «القبض والبسط في الشريعة» للبحاثة الإيراني عبد الكريم سروش، مع جهود متعثرة، ومتلكئة يقوم بها بعض الأوساط الدينية المتنورة لإصلاح مناهج التدريس في الحوزات، وإخراجها من لجّة المفاهيم والفرضيات القديمة والمتوارثة، والمباني الفلسفية الأرسطية الآفلة، بل والمصطلحات والمفردات المعجمية التي تحيل إلى الظواهر الحياتية والحضارية والمعيشية في الأزمنة السابقة، كالحديث مثلاً عن الفرسخ والقيراط والدرهم والرقيق، وسوى ذلك من تفاصيل ومصطلحات وإشكالات فرضية وتجريدية، لا تتعلق بأية مصاديق، أو أي تكليف واقعي، تستنفد فيها الحوزات وقتها دون جدوى. وتشكل في مجملها عوائق معرفية، تعزل الفقه عن واقعه الحضاري ومتطلباته ومراميه، وتحول دون انخراط الفقهاء في عملية تجديدية عصرية، تنسجم مع علوم العصر وكشوفاته النظرية والتجريبية، وكل المستحدثات المعرفية البشرية. من علم الإناسة، إلى علم النفس المرضي وعلم الحاسوب والمناهج الإحصائية والتجارب المعملية وعلم الأنسجة وعلم الجريمة. وتشل قدرتهم على مواجهة التحديات والمعضلات الحضارية والمدنية الماثلة في كل حين، حيث ما فتىء المشترعون عاجزين ومترددين، في اتخاذ موقف محدد وواضح من الغناء والتمثيل والرقص، والفن التشكيلي، والنحت، ونظام المصرف الربوي، وحقوق الملكية

الفكرية، ورؤية الهلال، ونقل الأعضاء البشرية، والتعقيم أو التخصيب الإصطناعي، ونجاسة غير المسلم، وحلق اللحية.

إزاء هذه المراوحة، بل والجمود والتقصير، يطرح عبد الكريم سروش تصوراً نظرياً على علماء الفقه والشريعة يلائم منطوق العصر وعلومه. ويزودهم بضوابط ومعايير دقيقة لفهم الشريعة على وجهها الصحيح، وتصويب مسارها. وهذا التطور مستمد من نظرية ابستيمولوجية تتكىء على نظريات فلسفة العلوم، وخصوصاً نظرية كارل بوبر (1902 –1994) وتقوم هذه النظرية على تصور ثلاثة عوالم يتوسطها العالم الثاني، عالم الوعي والشعور والمعتقدات، الذي يربط بين العالم الأول الفيزيقي المادي، والثالث عالم المحتوى الموضوعي للفكر، مثل النظم السياسية والتقاليد والأعراف.

المنظور البوبري

بلغته الإبستيمولوجية البوبرية هذه، والموشاة بأشعار عرفانية لجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي، لا يسعى سروش إلى أي توفيقية بين العلم الديني التشريعي ومعارف العصر الحديث، كما سعى من قبل مواطنه علي شريعتي بلغته الإيديولوجية. فسروش على الرغم من دعوته إلى التلاؤم والانسجام بين المعرفة الدينية وسائر المعارف البشرية الدنيوية، لا يحمل كلامه أية شبهة توفيقية. لأنه في هذا المقام، يحسب أن المعارف البشرية وكشوفاتها العلمية حاكمة على المعارف الدينية، ومقدمة عليها عقلياً وعملياً. وهي التي تطبع جغرافية المعرفة بطابعها، وتغذيها من ذاتها. وفي هذه الحال، على من يعكف على تفسير الدين أو الشريعة، أن يمتلك منذ البداية، أدوات نظرية مسبقة عن العالم والتاريخ والمجتمع. وما من مقاربة للدين أو آلياته تتكون إلا انطلاقاً من رؤية قَبْلية ومستقلة، أي من مفاهيم ومعارف من خارج الدين. ويسمي سروش المعرفة الدينية إظهاراً لتبعيتها «العلوم المستهلكة» أي العلوم التي لا تنتج فلسفتها الخاصة، وإنما تقتبس مقدماتها العقلية وأساليبها البرهانية من فلسفات وعلوم اخرى «منتجة» تفرض عليها

قوانينها وزوايا النظر إلى موضوعـاتها، واستخدام معاييرها وأنماطها وتصنيفاتها. وينبثق من هذا الإرتباط التبعي تبادل يثري الفهم الديني، ويضفي على مفـرداته وعبـاراته معاني ودلالات جديدة، وعلى الشريعة بمجملها رؤية أعمق وأشمل وتحولاً في الإفهام.

واستناداً إلى منظوره البوبري، يرى سروش إلى تغير المعرفة ومبانيها مسـاراً حتمياً يفرضه منطـق التقدم المطرد، القائم على تصويب الفروض، وتصحيح الأخطاء، وبلوغ خطوات أقرب إلى الحقيقة الصعبة المنال، والمتعددة الوجوه والطبقات.

وحيال مثل هذه النظرة التي ترهن عملية تكامل المعرفة الدينية وإنضاجها بتطور المعارف البشرية، يحث سروش رجال الشريعة على ضرورة امتلاك إدراك عـميق للنظريات العـلمية والفلسفية واللغوية لتضيء على أسئـلة جديدة بشكل أفضل وأعمق. لذا فإن المعرفة الدينية لأي انسان، وفي أي عصر تنقبض وتنبسط بحسب جُماع معلوماته ومعارفه البشرية. وهذه المعرفة مثـل أي معرفة اخرى، هي باستمرار في تحول وتكامل، واغتناء وافتقار. وعلى ضوء هذا التعالق بين علوم العصر وعلوم الدين، تتباين معـارف الفهم المتغير لوضعية البشر والنظرة إلى الكون، وتنحو النـظرة الدينية إلى التعدد والإختلاف في أمور الدين والشريعة، بقـدر ما تختلف وجهة النظر إلى العالم.

وهذه النظرة الإبستيمولوجية الدينامية التطورية التي يعتنقها عبد الكريم سروش، ترى الإختلاف في حقلي العلم والدين، على ما يتناوبهما من آراء ظنية ويقينية، ومن تخطئة وتصويب، ومـن تآلف وتنافر، ومن تجاوز وتجادل وتناقض، عماد العلم بما هو هوية جماعية جارية متجددة ومتعددة الوجوه. وهذه النظرة إلى الإختلاف والتعدد هي عين ما جاء في القرآن الكريم «لا يزالون مختلفين» هود 118. كذلك التغيّر هو سنة الحياة وناموس الفكر.

ولـما كان سروش نشر كتابه على حلقات، في صحيفة «كيهان الثقافي» فإن

بعض موضوعاته أثار حفيظة طائفة من المفكرين ورجال الدين الإيرانيين الذين تصدوا لأطروحاته بالنقد والتجريح، وعلقوا على مفهومه عن نسبية المعرفة الدينية المتبدلة مع الزمن، وحسبوا أن كلامه ينقض معطيات الوحي الإلهي. في حين أن سروش في مجمل ما يكتبه، يؤمن بثبات الوحي وحقانية القرآن. ويعتقد أن فهم البشر لمضامين الدين هو العنصر المتحول، لأنه حصيلة جهدهم وتأملهم وتداولهم الأفكار والآراء والتكذيب والتصديق.

وحتى لا يسيء البعض قوله بعصرنة الفهم الديني فيسوّغ انتشار الكتابات والأطروحات التلفيقية التي تقيم توازناً مصطنعاً بين علوم العصر وعلوم القرآن، فإنه يصف مثل هذا التفسيرات بالتفسيرات الاعتباطية، التي لا تقيم وزناً لأي معايير منهجية دقيقة.

عبد الكريم سروش في كتابه هذا، وفي معظم مقالاته ومداخلاته يعيد اكتشاف الذات الإسلامية التي تستعيد دورها الحضاري، من خلال الوقوف على مفاهيم جديدة، واختبار معطيات الحداثة. وبالفعل بدأت نخب ثقافية تتداول في عدد من المجلات الإسلامية الطليعية المعنية بقضايا الفكر والدراسات القرآنية المصطلحات النقدية الحديثة، مثل: الهرمنيوطيقا والتفكيكية، وتناقش دريدا وغادامير وهيدغر وهيرش وشلايرماخر وإلياد، وتعيد النظر في مفهوم الإجتهاد ومقاصد الشريعة، على ضوء هذه المعارف الجديدة.

عبد الكريم سروش

من التكليف الشرعي إلى الحقوق المدنية

نعيش العشق وحدنا، ونموت وحدنا،

ونعيش التجربة الدينية وحدنا

يحتل عبد الكريم سروش على الخارطة الفكرية الإيرانية الراهنة، الموقع المواجه لتيار رجال الدين التقليديين، مقتحماً خط دفاعهم الأول عن العقيدة، وعن المنظومة الفقهية. فهو يخلخل الثوابت، ويفكك الأصول، ويقلب المسلمات والأولويات. وسروش هو عينه الشاب الذي تأبط في طريقه إلى جامعة لندن «المثنوي» لجلال الدين الرومي، وديوان الشيرازي، وكتابات فيض الكاشاني العرفانية، من دون أن يفرّق بين التصوف والعلم، وبين مقررات الجامعة في الكيمياء والصيدلة وكتب الشعر. وهو نفسه عاد إلى طهران ظهيراً للثورة الإيرانية، ومشرفاً على تطهير الجامعات من «جرثومة» الماركسية واليسار. اليوم انقلب على ذاته. فبات هذا العقائدي التطهّري ريبياً، وهذا المتديّن المتزمّت علمانياً، وهذا المؤازر ونصير الملالي طريدهم في أميركا.

لم يستقر أستاذ الكيمياء على حال. اليوم هو واحد من كبار المجددين في الفكر الإسلامي، ومن الذين يثيرون جلبة وصخباً وإشكاليات في أوساط الشبيبة الإيرانية والحوزات الدينية. ويُعدّ على رأس كوكبة من المفكرين المسلمين والعرب

المتنورين، تمتد من الهند حتى أندونيسيا وسويسرا والقاهرة وإيران. وهؤلاء لم يتخرّجوا في غالبيتهم من المعاهد الدينية أو الحوزات، إنما تعلموا في الجامعات الوطنية والأجنبية. وكان دافعهم إلى خوض غمار حركة الإصلاح الديني، ما أفرزته حركة الحداثة من تحديات، وضعت المسلمين وجهاً لوجه إزاء التقدم الذي أحرزه الغرب في شتى الحقول، وأمام أشكال تطوّره الاجتماعي المتنوع، وآلياته السياسية التي أطلقت الحريات الفردية. في مقابل تفشي النزعة الأصولية في بلادنا، وتفاقم خطرها، واتساع نفوذها، وتعدد تجلياتها العنفية.

وضعت الحداثة التصوّر التقليدي للإنسان في العالم موضع التساؤل والمراجعة، وفرضت تأويلاً جديداً للموروث الديني، وحملت سروش على إعادة تعريف الحقل الديني ودوره في الفضاء الإسلامي، وإعادة ربطه بمسار العصر الحديث، ونظرته إلى الإنسان وواجباته، وحفظ حقوقه، وصون حريته، وعقلنة المباني المعرفية التقليدية في المدوّنة الفقهية التي لم تعد متناسبة مع أُسس المعرفة الحديثة وأدواتها وطرائقها وأغراضها.

أمام القارئ العربي عدد من مؤلفات عبد الكريم سروش، صدرت ترجماتها في بيروت على يد أحمد القبانجي. وهذه المؤلفات عبارة من مداخلات ودراسات ومحاضرات تؤالف بينها وحدة الموضوع ووحدة المنهج والرؤية، وتغطي مساحة واسعة وعميقة من نظرة صاحبها إلى الدين، وسعيه إلى الإحاطة بواقعه والتعريف بمكانته. وكان القارئ العربي تعرّف عليه وتلمّس المبادئ التي قام عليها فكره التجديدي في كتابه «القبض والبسط في الشريعة» عام 2002. الذي تحدثنا عنه في المقال أعلاه.

الدين والتمدن

تستند أعمال عبد الكريم سروش حول الدين، وحول مرتكزاته الفكرية إلى قاعدة الفكر الليبرالي، وفكرة المجتمع المدني، كما أرسى دعائمه جون لوك،

حيث حركة التمدن أوسع من دائرة الدين. لأن الدين جزء من التمدن وعنصر من عناصره. وهذا المجتمع يتّسم بسمتين أساسيتين: أولاهما، التعدد في عالم المعرفة وميادين السياسة والدين، والأخرى المشروعية القائمة على توافق الناس وإجماعهم. أما أصول الوعي الحديث الذي يدعو إليه لوك، فمحمول على أصالة الإنسان، وحريته، واختياره، واعتماده على ذاته، بدل اعتماده على مدد أو مصدر غيبي. ولا يمكن مقاربة الفكرة الدينية عند سروش إلاّ من خلال معرفة المنظومة الفكرية المهيمنة على العالم الحديث، حيث يتعالق الدين والاقتصاد والسياسة والنظريات العلمية والمقولات الاجتماعية، بسياق واحد هو «براديغم» العصر الحداثي. وغالباً ما أنيط تجديد الفكر الديني في إيران، على ما يذهب إليه فردين قريشي، بالفكر المهيمن عالمياً، وهو اليوم فكر الحداثة والعولمة وتطور المعطيات العلمية. وعليه فإن سروش يرتكز في مقاربته المنظومة الدينية على المعارف العلمية الجديدة والمفاهيم الإجتماعية والسياسية، والممارسة الديمقراطية لولب الحياة العامة السائدة في المجتمع المدني. ويرى أن لا مناص من أن تتبدل النظرة إلى الدين ودوره، في ضوء هذه التطورات، بوصف الدين حيّزاً شخصياً قائماً على فكرة تأمين السعادة الأخروية، وأن تتبدل النظرة إلى الإنسان الذي انتقل من مدار التكليف الشرعي، إلى مدار الحقوق المدنية، ومن موقع الرعيّة إلى موقع المواطنة. وبهذه الروحية اللوثرية البروتستانتية يقول سروش: «ليس لدينا تجربة دينية جماعية، فالتجربة شخصية وذاتية دائماً. فنحن نعيش العشق لوحدنا، ونموت لوحدنا، ونعيش التجربة الدينية لوحدنا أيضاً» ص 85 (السياسة والتدين). وفي ضوء هذا المفهوم، فإنّ الإنسان مضطر في حركته وإدارته لمهامه سواء كانت صغيرة أم كبيرة، إلى إيجاد تناسب بين الهدف والوسيلة، والسعي إلى إزاحة عناصر الحظ والعوامل الغيبية غير القابلة للمحاسبة من طريقه.

وإذا ما أخذنا بأطروحة قريشي، فإن عبد الكريم سروش يمثّل مرحلة متقدمة في الفكر الديني الإيراني أوجبها التطور السياسي الذي نقل إيران، من مرحلة

إرهاصات ما قبل الثورة الإيرانية الإسلامية، إلى الثورة، فالدولة. وقد عبّر علي شريعتي عن فترة ما قبل الثورة، بنظرته الإيديولوجية اليسارية المنحى، ومزاوجته آنذاك بين الخطاب اليساري والفكر الديني «وهذا الزواج انتهى بحفلة عرس سميناها الثورة الإسلامية» حسب عبارة سروش الطريفة. ص 57 (السياسة والتدين). فالفكر الإيديولوجي لا يدور حول محور الحقيقة، بل يدور حول محور الحركة والفعالية. وهذا أمر ينسجم مع منطق الأحداث والحروب ومنطق الثورات. بيد أن المراوحة عند عتبة الإيديولوجية، أو الإصرار على البقاء على الحالة الثورية المتأججة، على أهميته في المرحلة الأولى، ينقلب إلى عقبة تحول دون العبور من منطق الثورة إلى منطق الدولة. ومن هنا فإنّ سروش يطعن في الدعاوى الثورية في الحياة الإيرانية، لوقوفها سداً منيعاً دون بناء دولة القانون والعدالة، ودون تشكيل المؤسسات الناظمة والضامنة لحقوق الناس ومصالحهم. ومقارنة مع خطاب شريعتي الإيديولوجي القتالي الكفاحي الذي لا يمنح المرء فرصة المراجعة والبحث والاختيار، فإن خطاب سروش العلمي الإبستمولوجي يفتح الباب أمام كوثرة التفاسير، وتعدد القراءات وتباينها واختلافها. وإذا كان الخطاب الأول ضرورة في بداية انطلاق الحقبة الثورية، فإنّ الخطاب الإبستمولوجي هو خطاب دولة ما بعد الثورة. وإذا كان شريعتي وصف رجال الدين بأنهم حرّاس العالم الأسطوري، ورعاة الذهنية الأسطورية الغيبية، فإنّ سروش اعتبر وجود طبقة رجال الدين التي تعتاش من طريق الدين، عالة على المجتمع.

وفي تفكيك المباني الفقهية التي يشتغل عليها هؤلاء، يرى سروش أن هذه المباني لم تعد منسجمة مع طبيعة العقلانية الحديثة، ولا مع حق الإنسان في الاختيار والتمحيص والمساواة. فهذه القواعد الكلامية والإستنباطات الفقهية مبنية على نظرة خاصة لمفهوم الإنسان المكلّف الذي يعيش إزاء قوة عليا، عليه إطاعتها، والإذعان لأوامرها ممثلة بسلطة الفقهاء. وهي نظرة لا تنفصل عن أصولها التاريخية والسوسيولوجية التي انبثقت منها. أما إنسان اليوم، إنسان الحداثة، فيعيش في

مجتمع ليبرالي لا يرى شيئاً أعلى منه ينهاه ويأمره، بل يعيش في ظل حكومة تشارك الناس عقولهم، في حين أن الحكومة في النظام الشمولي والديني توظّف عواطف الناس لمصلحتها. (الدين العلماني ص 72). ويحسب سروش الفقه عموماً علماً تابعاً واستهلاكياً، وينحصر بدائرة الحد الأدنى من المعرفة، ويناسب عقلانية ضعيفة. وهو علم يعلّل ويسوّغ الوقائع ويبرر الأنظمة السائدة، ويعتقد بوجود مصالح خفية في الأحكام لا يعلمها إلاّ الله. من هنا ضعف حركيته وتأثيره على صنع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، أو على التحرر من أنظمة العبودية والرق والإقطاع.

الدين الأعلى والأدنى

وخطاب الفقه في مورد العبادات والمعاملات يفترض أن الإنسان فكرة مطلقة ومجردة، ويحدد هويته لا بذاته، بل بعقيدته. ولا يراه يعيش في زمان تاريخي متطور ومتبدّل. إنما هو إنسان منفصل عن ظروفه الموضوعية والذاتية. (الدين العلماني ص118)

والفقه المعهود، هو الدين بالحد الأدنى، ويفتقد إلى التخطيط والبرمجة وتضافر العلوم. وهو يستجيب لحاجات البشر البسيطة الذين يعيشون حياة الكفاف. ولا تتجاوز أحكامه المبادئ الأولية، مثل حفظ النفس وحفظ النظام. أما إطلاق صفة الاجتهاد على الفقه، فيجد فيه شططاً وتبسيطاً. فالاجتهاد الحق في رأيه، لا يختص بالفقه، إنما يجري على جميع المعارف العلمية والقضايا الفكرية.

وفي كتابه «بسط التجربة النبوية» الذي أثار موجة من الاعتراضات، لاسيما موضوع الوحي، فإنّه ميّز بين الدين في حدّه الأدنى، والدين في حدّه الأعلى. وحسبَ أن تطلّب المتدينين أو توّقعهم، أن يجدوا في دينهم كل الأحكام التي يحتاجونها في إعمار دنياهم، أي تحرك الدين في حدّه الأعلى، إنما يخيّب آمالهم، لإنهم يُحمّلونَ الدين بتأثير مزاعم الفقهاء وادعاءاتهم بشموليته وكماله، أكثر مما

يحمل، وتفضي هذه الخيبة تدرّجاً إلى زوال حظوته ومشروعيته ومقبوليته لدى المؤمنين به. وفراغ نصوص الدين من هذه الأحكام، لا يدل عن نقص فيه، ما دام غير معني بالاستجابة لمن يصبو إلى اليُسُر والدَعة، دون ان يقدح ذهنه، ويبذل طاقته. وفي هذا المقام يسخر من الشيخ عبدالله جوادي الآملي الذي يدعو لسد هذا الفراغ بتوسعة الأصول الفقهية التي تتيح استخراج علم الزراعة من بعض الروايات. وبالقياس على ذلك، لايستبعد سروش استيحاء علم صناعة السفن من قصة نوح!!

يتكتم سروش على مرجعيته، وقلما يذكر مصادره إلاّ فيما ندر، بيد ان قارئه يتلمّس إحالته إلى جماع النظريات الحديثة في فلسفة العلوم الطبيعية، لا سيما في كتابه «القبض والبسط في الشريعة» الذي يرتكز على عوالم كارل بوبر المعرفية الثلاثة المتفاعلة والمتبادلة، وهي: عالم الأشياء الطبيعية، وعالم الحياة الذهنية، وعالم محتوى الفكر. ولقّب الباحث Ashk.P.Dablank سروش، بأنه جون هيك إيران. وهيك لاهوتي بريطاني، هو صاحب نظرية التعددية الدينية التي يرسي مرتكزاتها المعرفية واللاهوتية على النموذج الكانطي، في تفريقه بين الواقع والظاهر، أو بين النومن والفنومن، ويأخذ بها سروش في كتابه «الصراطات المستقيمة» الذي أثار بتبنيه التعددية الدينية، أوالبلورالية الدينية، بعبارة أحمد القبانجي، حفيظة الملالي. وهي نظرية تعتبر أن اختبار الإنسان الديني، أي الإستجابة البشرية للحقيقة الإلهية، لا تنفصل عن الإطار الثقافي والبنية الحاضنة لها. والتسميات والتوصيفات المختلفة عن الأديان، هي اختبارات متعددة للحقيقة الإلهية المتعالية الواحدة التي تتحصّل عبر قوالب، يصنعها التقليد والتاريخ والثقافة، وتتفاوت بتفاوت الشروط والأوضاع البشرية المختلفة والمتعددة في العالم (أطروحة هيك مبسوطة في كتاب عن جون هيك لوجيه قانصو).

وقد ساجل الإصلاحي الديني محسن كديفار سروش، رافضاً فكرة التعددية الدينية، حيث حصر فكرة الخلاص في الدين الإسلامي دون سواه، دين الحق الواحد الذي لا يتجزأ. أما سائر الأديان التوحيدية فهي وسائط فرعية لبلوغ الخلاص

الذي لا يكتمل إلا بالإسلام، وإذا كانت الأديان الأخرى ظاهرة تاريخية متعددة، فإنّ الحقيقة الواحدة تتجلى في الدين الإسلامي وحده.

وحمل على سروش أيضاً الشيخ جعفر السبحاني، بعدما نصحه بعدم نشر كتابه «القبض والبسط في الشريعة» لأنّ هذه النظرية تتنافى مع خاتمية النبوة. وذلك أن الشريعة إن كانت ثابتة والأفهام متغيرة، لم يستقر حجر فوق حجر، ولما بقيت في الإسلام حقيقة يقينية، وأضحت جميع معطيات القرآن والسنة والعقل في مهب الريح.

الإيديولوجيا بلغة روحانية

لا يستطيع قارئ علي شريعتي، المفكر الإيراني الإصلاحي، أن يحدِّد بوضوح موقعه الفكري، على الرغم من إسهاماته العميقة في تجديد النظرة إلى الدين. وهو، كأيِّ مفكِّر إشكالي، تقاطعت لديه رؤى متعارضة وثنائيات صعبة، فَرَضَها المشهدُ السياسيُّ والثقافي في لحظة تاريخية، هي حقبة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين التي تعددت فيها الإيديولوجيات والتيارات الحزبية، وانتعشت التيارات اليسارية والشيوعية وحركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا، وظهرت إزاءها محاولات لاسترداد الهويات القومية والوطنية، من جهة، والهوية الإسلامية الجامعة، من جهة أخرى.

بعد غيابه تلاحقت التطورات والإخفاقات والارتكاسات الفكرية، وانقلبت التيارات والأحزاب على نفسها، وانحسرت موجات التحرر الوطني، وارتفع صوت التفرقة على صوت الوحدة، وصوت المغالاة على صوت الاعتدال. أضحت الصورة أكثر تداخلاً وقتامة. وبهذا ازدادت مقاربة أفكار شريعتي صعوبة، لكنها اغتنت، مع ذلك، بدلالات جديدة وعِبَر مفيدة.

وقد قُرِئَ شريعتي عربيًّا في أعقاب الثورة الإيرانية، عبر ترجمات ضحلة وعبارات مرتبكة. إلا أن دُورًا لبنانية سعت إلى ترجمة جيدة لمجموعة آثار

شريعتي الكاملة إلى العربية. ومـن مفارقات هذا الرجل أن الثورة الإيرانية التي عبَّدت مؤلفاتُه ومحاضراته طريق انتصارها، باعتراف قادة الثورة أنفسهم، ما لبثت، بعد انتصارها وتسلُّمها زمام الدولة ومقاليد السلطة، أن أدارت له ظهرها أو قدَّمته إلى أجيال ما بعد الثورة بكثير من التردّد والتوجّس، لأن قراءته ثانية ستكشف، لا محالة، مكامن اختلالات عميقة في ايقاعات الدولة.

يمثل شريعتي، الذي كـان يواظب على محاضراته في حسينية الإرشـاد آلافُ الطلبة الجـامعيين الإيرانيين، بإشكاليته الفكرية التي أثـارت حفيظة الطبقة الدينية التقليدية وغضب السـلطة الشاهنشـاهية، مظهراً من مظاهر أزمة المصـالحة العسيرة بين العناصر المتنافرة في المجتمع الإيراني الذي كانت تتجاذبه تجلّياتُ الأنمـاط السلوكية التغريبية والأفكار التحديثية، متزامنة مع ذيوع المقولات اليسارية والشيوعية ذات المنحى الإيديولوجي، من جهة، ومن جهة أخرى، عُمق الهوية الشيعية الإيرانية في نفوس العامة وفي أركان المؤسسة الدينية التقليدية.

في ضوء هذا المسعى التصالحي حثَّ شريعتي على ضرورة اقتباس التجارب الغربية وتوظيف الوسائل الإعلامية، كالتلفزيون والمسرح والسينما، في شؤون الحيـاة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية، دون المسـاس أو التعارض مع الدين. بل لقد رأى أن هذه الوسائل تخـدم الدين، وتساعد على نشر الأفكار والعقائد والثقافة الإسلامية. ويصف شريعتي هذه المصالحة بأنها حضارية راقية، تعبِّر عن التقليد بشكله الإيجابي الواعي. أمـا التقليد الذي يستحق الإدانـة والشجب، في نظره، فهو التقليد الأعمى.

ويمتص شريعتي الكثير من المقولات والمفاهيم المختلفة المنتزَعة من حقول الدراسات والعلوم الإنسـانية الحديثة التي كـان متضلعاً منها، بحكم اختصاصه في جامعة السوربون في علم الاجتماع الديني، وتعرُّفه عـلى أساطين الفكر، مثل ريمون آرون ولويس ماسينيون وجـاك بيرك وهنري مـاسيه وسواهم. وهو يعيد توظيف هذه المفاهيم لبناء نظريته التوفيقية التي تؤالـف بين التراث والعصر. لكن

شريعتي لم يستطع حجب العناصر المقتبسة، وحيث أراد أن يكون معادياً للماركسية، كما يقول داريوش شايغان في «ما الثورة الدينية»؟ مدَّ يده إلى جعبة مصطلحاتها ومقولاتها (ص 299). فشاعت في متون كتاباته الغزيرة كلمات مثل: «البنية التحتية» و«البنية الفوقية» و«الحتمية التاريخية»، و«الجدلية»، و«الطبقات المسحوقة»، و«الفوارق الطبقية» و«أفيون الشعوب»!

كذلك استثمر، على المستوى نفسه، العبارات التراثية، مثل: «المستضعفين»، و«المظلومين»، و«البيعة»، و«الوعاظ»، و«الإمامة» و«الولاية». والرموز الدينية، مثل: قابيل وهابيل وقارون وبلعام بن باعورا، واتكأ على الأسماء القرآنية، مثل: الطاغوت والتوحيد والشرك. واقتبس شريعتي، الذي تعمق في فهم تاريخ الأديان، من أطروحة هنري برغسون تفريقَه بين «الدين المنغلق» و«الدين المنفتح»، ليستخدم هذا التفريق نفسه لبناء ثنائيته الشهيرة التي تميز بين «دين السلاطين» و«دين العامة»، وبين التشيع الصفوي (المنحرف) والتشيع العلوي (الحق).

وشريعتي، الذي ينظر إلى الغرب نظرة إعجاب وارتياب في الآن عينه، يقرُّ بالمسيرة العلمية التصاعدية التكاملية التي وصل إليها الغرب وتفوَّق فيها على الشرق، إلا أنه ينكر عليه تفوُّقه على الشرق في المواضيع الأخلاقية والمواضيع المعنوية! ومن منطلق أن الثقافة ذات خصوصية تكدست بمرور الأجيال المتعاقبة في تاريخ شعب من الشعوب، وصنعت الرأسمال المعنوي له، كان منطقياً لديه أن يدعو إلى العودة إلى الذات لإصلاحها من الداخل. ولا عجب إزاء هذا المنظور الذاتي، أن نرى شريعتي يتقبَّل ما جاء في الجهاز المفهومي للعقيدة الشيعية التي أرساها منذ قرون طويلة علماء، مثل الطوسي والطبرسي والمفيد والمرتضى والحلي، لكنه يعيد قراءتها وتأويلها على ضوء علم الأديان الحديث، وعلى ضوء المقولات السياسية اليسارية والإيديولوجية الكفاحية، فيعيد تفسير «الإمامة» و«العصمة» و«الوصاية» و«الولاية» و«التقية» و«الغيبة» و«الشفاعة» وكل المفردات

العقائدية الشيعية، بعد أن يجرِّد هذه المقولات من بُعدها الميتافيزيقي، ويقف على أبعادها الإجتماعية والسياسية، كاشفاً آلية استخدام هذه المقولات التي نيطت بالتشيع الصفوي لترسيخ نمط الحكم الشاهنشاهي، ومبلوراً ما يسميه محمد أركون «الإيديولوجيا التي تتكلم بلغة روحانية»، والمتزامنة مع «لاهوت التحرير» المسيحي في أميركا اللاتينية.

في هذا المقام التأويلي التوفيقي نزع شريعتي، بخطوة متقدمة ودراية اجتماعية، مفهوم «الإمامة» من مباحث علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي، باتجاهاته الفلسفية التجريدية التي أبقت هذا المفهوم داخل نطاق المقولات والدلالات النظرية والافتراضية، وأدخله في صيرورة الواقع المأزوم وأروقة الاجتماع السياسي، فاتحاً بذلك كثيرًا من الأبواب المغلقة في المعرفة الإسلامية، حسب عبارة عبد الرازق جبران، في كتابه عن علي شريعتي، مضيفاً بذلك إشكالية الإنسان الاجتماعي وحاجته إلى القيادة الرشيدة، ومعتبراً الدور الاجتماعي معياراً لجدوى الأفكار أو لتفاهتها. وبهذه النظرة الاجتماعية الواقعية للإمامة تملَّص شريعتي من ذيول المنازعات التي اشتجرت بين المسلمين الأوائل، وأراقت الكثير من المداد والدماء، رافضاً الشورى والنص كليهما، ليجعل الخلافة قائمة، لا بالعوامل الخارجية، مثل الانتخاب أو التعيين أو النص الإلهي، وغير مقتصرة على سلالة أو قبيلة أو فئة، بقدر ما هي حصيلة حقّ ذاتي ناشئ من ماهية الشخص، ومن تشخيص الجماهير له، وتقبُّل إطاعته، والاقتداء به عن قناعة لا يرقى إليها الشك.

وعلى ضوء هذا الاتجاه الاجتماعي وضرورة التصدِّي لمسائل العصر وقضاياه، ينتقد الكاتب أولئك الفقهاء التقليديين الذين ينكبُّون على ألف مسألة شرعية في آداب التخلِّي (الدخول إلى بيت الخلاء) دون أن يقدموا مسألة واحدة أو حكماً شرعياً واحداً، يتعلق بالمصير المشؤوم الذي ينتظر الأمة والبلاد. وإذ يعتِّمون على حقوق الشعب، يستفيضون في الحديث عن حقوق السيد على عبده!

ويتجاهلون كل اللغط حول الرأسمالية والبورجوازية، والاقتصاد الاستعماري والعلاقات الطبقية، وحقوق العامل والمستثمر والفلاح، وصاحب الأرض، والمنتج والمستهلك، وفوائد رؤوس الأموال، إلى ما هنالك.

وبآلية القياس التي يتبناها شريعتي لإقامة علاقة تكافؤ بين بنيتين مختلفتين، وزمنين مختلفين، تقوم علاقة استمرارية بين حلقات الماضي وحلقات الحاضر. ويحاول توظيف هذه العلاقة ليوحّد بين مصطلح «الحتمية التاريخية» ذي البعد الماركسي، والنزعة المهدوية النشورية. ويجعل من مستقبل التاريخ، المدفوع بحركة الصراع بين الطبقات، مداراً لمسار مدفوع، هو الآخر، بحركة العدالة والعناية الإلهية، انتصاراً للحق على الباطل، وللمظلوم على الظالم، وللضحية على الجلاد.

وتمثل هذه النظرية القياسية بين الثنائيات المتناقضة، القائمة على قانون التدافع البشري، وقاعدة اللامساواة والصراع والتعارض بين الاستكبار والاستضعاف، منذ بداية التاريخ البشري الذي دُشّن بالجريمة الأولى التي اقترفها قابيل بحق أخيه هابيل، والمستمرة حتى اليوم. تمثل هذه النظرة جوهر المنظور التاريخي لعلي شريعتي. وحركة هذا الصراع الثنوي المانوي بين الشيطانية والملائكية، بين القطبية السلبية والقطبية الإيجابية، تتكرر عنده بأشكال وصور شتى، ما دام الماضي يماثل الحاضر، وما دامت حركة الصراع دائمة على مسرح الحياة البشرية.

وعلى قاعدة هذا التناقض يكشف شريعتي أن العالم الذي لا يعيش إلا في كنف الحضارات الدينية، لأن الدين بُعد أساسي في نشوء الأمم والمدنيات، يعاني من مواجهة دائمة وأساسية بين دين ودين. ومن هنا جاء عنوان كتابه: دين ضد الدين. أما الأول فهو «الدين المنفتح» الذي يلبّي أشواق الناس وتطلعاتهم، والثاني هو «الدين المنغلق» على عقائده الجامدة المتحجرة الذي يستلب إرادة البشر. ويسمي الدين الأول بأنه دين الوعي الثوري الاحتجاجي ذو الإيديولوجية

الكفاحية، والثاني الدين المنحول والموروث والتقليدي، الخاضع لمصالح الثالوث السلطوي، حسب تقسيم الإناسي الديني الشهير جورج دوميزيل الذي تبحّر في أديان الشعوب الآرية والهندوروبية، فوجدها تقوم على تحالف طبقة الحكام والطبقة الاقتصادية وطبقة الكهنوت. وهذه السلطة المثلثة تتبدل وجوهُها عند شريعتي عبر التاريخ، ولا تتبدل وظائفُها ومصالحها، وهي تظل ماثلة في كل مجتمع عبر صور القوة والمال والدين.

وحيث إن كل دين يرسو في البداية على جادة الحق والصواب، قبل أن تضع هذه السلطة المركّبة يدها عليه وتحرفه عن مساره، فإنه يتحول، بعامل الخوف والجهل والمُلكية والتمييز الطبقي، إلى دين تبريري تخديري، إلى «دين أفيوني»، حسب عبارة شريعتي المنتشَلة من الجعبة الماركسية. وهذان القطبان المتعارضان المتناقضان في داخل كل دين، أو بين دين وآخر، مستمران في حربهما واحدهما ضد الآخر منذ بداية النوع البشري.

لكن يجب ألا يُفهَم من هذا الكلام أن شريعتي ينتقد أصل التدين، كما كانت حال ماركس، عندما قال كلمته المشهورة: «بالنسبة إلى ألمانيا، اكتمل جوهرياً نقد الدين، ونقد الدين هو الشرط المسبق لكلّ نقد». إنما ينحو شريعتي إلى تصويب مسار الدين، وتعديل دوره لأن الإسلام اليوم «إسلام مقلوب»، حسب عبارة شريعتي ذاته، وبهذا الوقوف يتجرد من الأحكام الخاطئة والمسبقات والقَبْليات والتشوهات التي تركت بصماتها عليه. لا يستعيد الدين الإسلامي، أو التشيع الأصيل، بل كلُّ دين، نقاوته أو أصالته الأولى، إلا باستعادة دوره الإجتماعي والروحي، وفعاليته الواقعية ومراميه التغييرية. وهذه الفعالية الإجتماعية هي جوهر كل دين، بصرف النظر عن أبعاده الفكرية أو العقائدية الأخرى. وبدون هذا الأداء الإجتماعي فإن الدين يفقد غايته وعلة وجوده. فكلُّ شيء، في نظر شريعتي، ينزع إلى ذاته وحسب ولا يكون وسيلة لمأرب أو هدف، يفقد فائدته وقيمته، مهما كان مقدساً. لذا كان إسلام شريعتي على الدوام إسلامًا احتجاجياً

اعتراضياً. ومن هنا عزا داريوش شايغان إلى شريعتي تمثيله النموذجي الإيديولوجي الذي يحوّل الأفكار إلى قوة تاريخية. وبهذا المعنى ينحو في دراساته إلى الإيغال في الإيديولوجيا الكفاحية التحررية، وينتقد فكرة القضاء والقدر التي خاض فيها المتكلّمون المسلمون طوال العصور الغابرة، لأن الجبرية لديه تعني الخضوع والاستسلام. في حين أنه يكرّس نفسه لرفض الواقع والانحياز إلى كلمة «لا» كما يقول، والثورة على الظلم والفساد.

وفي حياته كان شريعتي مؤازراً لحركات التحرر الوطنية، وعلى رأسها الثورة الجزائرية، وانضوى في شبابه في حركة مصدّق، ثم في حركة المقاومة الوطنية التي أنشأها طالقاني وبازركان وزنجاني.

وتحت وطأة هذه النظرة الإيديولوجية الكفاحية لدور الدين، نظر شريعتي إلى الإنجازات الفنية والجمالية والهندسية ذات الطابع الديني نظرة نفعية فحسب، واعتبر الجمالية المعمارية في المساجد والتزويق والزخرفة زوائد لا قيمة لها وإضافات تحجب حقيقة العبادة، في حين أن المسجد «برلمان الشعب» مركز ومظهر من مظاهر الألفة والانسجام بين الناس وفضاء توحيدي يذيب الحدود والفواصل والطبقات.

كذلك يحسب الحسين الشهيد قدوة وكربلاء مدرسة. ولا فائدة في رأيه من الشعائر الحسينية التي يتهم الحكامَ الصفويين بأنهم اقتبسوها من المحافل المسيحية في أوروبا الشرقية التي كانت تحيي فيها ذكرى شهدائها، وبأنهم حولوا الإمام الحسين إلى صورة عن آلام Passion المسيح. ولصبغ هذه الطقوس والشعائر بالصبغة الإيرانية أدخل الملالي عليها بعض التعديلات لتوافق الذوق الشعبي الإيراني، وجعلوها موائمة للأعراف والتقاليد الوطنية والمذهبية في إيران. أما لغة هذه الطقوس فهي لغة التصوف وأعمال الدراويش ومبالغات خطباء المنابر وشعراء العامة.

ولم يتوانَ شريعتي، الذي يصب جام غضبه على رجال التشيع الصفوي

المتعصبين والمتعنتين والمتحالفين مع السلطة الشاهنشاهية، عن نقد النزعة الشعوبية عند هؤلاء، بطريقة أكثر جذرية من كل من تصدَّى لهذا الموضوع من المفكرين العرب. وقد حلَّل في كتابه «التشيع العلوي والتشيُّع الصفوي» آلية المزج في الموروث الشيعي الروائي ما بين السلطة الإيرانية الساسانية والنبوة الإسلامية، حيث اختُلِقَتْ الروايات ونُسِجَتْ الأساطير وعلاقات المصاهرة بين أئمة الشيعة وبنات كسرى لتحقيق غرض الوصل بين السلسلة السلطانية الساسانية، وبين السلطة الإمامية الشيعية ولبعث العناصر الفارسية في صلب التشيع.

بل من مفارقات شريعتي الإشكالي التوفيقي أيضًا أنه لا يلبث، في بعض الأحيان، أن يتزحزح عن موقعه ومنطلقاته، وعن رؤيته التجديدية الإصلاحية، ولكن تحت ضغط حصار المناهضين له الذين يتهمونه بالزندقة والمروق، فيقرّ بما سبق له أن غالَطَه وناقَضَه، ويشهد أمام الملأ في إحدى ندواته أنه شيعي يتشبث بأصول العقيدة، وبعين ما جاء في الموروث المتداول بين الناس. بل إن المفارقة تبلغ مداها وذروتها حينما يفاضل شريعتي، الأستاذ الجامعي الذي درس في أرقى الجامعات الفرنسية، بين الجامعة والحوزة، فيؤثر الطريقة الحوزوية في التعليم على طرائق التدريس الأكاديمية الجامعية!

بلهجة نيتشوية النبرة يعلن المفكر الإيراني المتفرنس داريوش شايغان إفلاس الفكر الديني الإسلامي، وإخفاقه في القبض على أعنّة العصر. ويرى تالياً وجوب خروج هذا الفكر من السباق غير المتكافىء مع حقائق وأواليات الفكر الحديث وديناميكيته المتواشجة في نسيج من المقولات والنظريات والمفاهيم. فالمسلمون ينظرون إلى العالم ويتعقلون الوجود والحياة من خلال أنماط حداثوية طاغية، تصهر كل شيىء من حولها في قوالبها وأشكالها.

لامندوحة في رأيه، إزاء هذا الإختلال الفكري والتقني بين الإثنين، من أن تُذعن المجتمعات الإسلامية على وجه خاص، والتي يشكّل الدين سداتها ولُحمتها الشعورية والإنفعالية والذهنية، إلى صوت العقل الحديث، فتنضوي تحت منطقه ومنظوره. وتنأى بنفسها عن أية محاولة توفيقية أو تصالحية بينها وبين العصر لاسترداد مكانتها في التاريخ، لأن مؤداها المحال والعبث.

في كتابه: «ما الثورة الدينية» يعاود شايغان التشبث بمقولته المبنية على ضرورة استلحاق الحضارات التقليدية العالمثالثية بزمن الحضارة الغربية الحديثة، حتى تخرج من عنق الزجاجة التي وضعت نفسها فيها.

ولا مناص لهذه الحضارات الدينية التي بقيت خارج إطار تاريخ

الغرب، من أن تخضع لقوانين الفكر الغربي ومسلماته واشتراطاته، وأن تنفض يديها من كل ما علق بها من موروثاتها التي كدستها بمرور الأزمنة، وأن تتحرر من وهم ما أنتجته في الأزمنة الحديثة، في سعيها اللامجدي إلى التماهي مع العصر، عبر التداخل والتشابك بين مستويات ثقافية متنافرة، ومحاولتها خلق مطابقات وتماثلات زائفة، وتوازنات ومعادلات مغلوطة، مثل مساواة الشورى بالديمقراطية، والصلاة بالرياضة البدنية، والوضوء بالوقاية الصحية.

أما الإتجاه الذي يدلنا عليه شايغان لبلوغ عتبة الدول الراقية، فيتقاطع بطريقة عجيبة مع الدعوة «الشرق أوسطية» التي ظهرت بعد ظهور الكتاب بطبعته الفرنسية بأكثر من ثلاثة عشر عاماً. أي بسلوك مسار التصويب التربوي والتعليمي، وتعديل المناهج والكتب وتبديل طرائق التعليم والتفكير في الدول الإسلامية والشرقية كافة، ويتقاطع كلام شايغان ايضاً، مع منطق العديد من المثقفين العرب والمسلمين والمتنورين والنهضويين الذين سعوا منذ بداية القرن العشرين حتى اليوم، إلى حلول ناجعة لمأزق الفكر التقليدي وعثراته وقصوره عن مواكبة العصر، أثمرت احياناً مراجعة عميقة لإعادة تجديد المعاني والقيم الإسلامية، في ضوء استراتيجية الدولة الحديثة، وأخفقت احياناً اخرى.

وإزاء ما حملته إشكالية الحداثة من آليات فكرية ومفاهيم ومنظورات جديدة للكون والتاريخ، ومن استحداث تيارات وصور أدبية وفنية. وقف المفكرون العرب والمسلمون وقفات متفاوتة ومتعارضة من هذه الفتوحات العقلية. بيد أنهم أجمعوا على أن مسيرة التاريخ آيلة إلى اتساع وشمولية، وإلى تبدّلات وتحوّلات على كل الصعد. وهي لا محالة ستطاول كل الأطر والمعايير والقوانين والمنظومات العقلية. وباتت الحداثة في هذه المجتمعات الإسلامية امراً مفروغاً منه، ولا رجوع عنه. لكنها حداثة لا تملك لساناً، حسب عبارة اوليفييه روا في «عولمة الإسلام».

المعضلة لم تعد في هذه الآونة الإقرار بهذه الحداثة باللسان او القلب، أو الاعتراف العلني أو الضمني بها. المعضلة في اكتشاف الوسيلة والطريق الأكثر نجاعة إلى انتاج حداثة كونية مشتركة إنسانية الطابع، ومتعددة الأطياف، تراعي الخصوصيات الحضارية لكل المساهمين والمتعاونين في بنائها ومسارها، بدل فرض هذه الحداثة القهرية التطويعية التي يدعو اليها شايغان، والمعبر عنها اليوم بالعولمة المفترسة اللامحدودة القدرة.

في ضوء ما تقدم عن حتمية المسار التحديثي، يصبو شايغان إلى فصم سياق الحضارتين التقليديتين اللتين تمثلان الحضارة الإسلامية والحضارة الهندية، عن السياق الحديث للفكر الغربي. وتجري عملية القطع هذه عبر تفكيك المماثلات المتسرعة، والمطابقات الزائفة والتلفيقات المشبوهة التي تتسارع وتيرتها في مجتمعاتنا، مع تسارع وتيرة الحداثة. ومحصلة هذه المطابقات هيمنة فكر ايديولوجي ديني، بكل ما في البنية الإيديولوجية من عيوب «مَثْلَنَة» الجماعة التي تعتنقها، و«أبلَسَة» خصومها. ومن وعي زائف، لا يقبل النقد او التمحيص. ويضرب شايغان مثلاً نموذجياً، بفكر علي شريعتي بوصفه الترجمان الصادق لهذه الإيديولوجية الدينية.

وعملية الفصل بين هذين السياقين، او البنيتين الثقافيتين المختلفتين ضرورة في رأي شايغان، لأنهما ينتميان إلى رؤيتين مختلفتين، وإلى طريقتين في حضور العالم. بيد أن فصل هذين السياقين بعضهما عن بعض، لا يفضي كما ينشد شايغان إلى استقلالية كل سياق عن الآخر، في عملية تدجينية يقوم النظام التعليمي المرتجى ببلورتها. بل لن تتمثل على أرض الواقع استقلالية شايغان المزعومة، إنما أرجحية سياق على آخر، وتحديداً ستفضي إلى هيمنة السياق الغربي على السياق الشرقي، وإلى عملية ملغومة تتمثل خطورتها في إلحاق تاريخنا، الذي لا نتوهم أنه في أفضل حالاته، بل هو منخور بكثير من الثقوب والعيوب، وعوارض الجمود والانكماش. إلحاقه بتاريخ

الغـرب عـبر عـلاقـة السـيطرة، والاستتباع. واستدماجه على صورة غير متكافئة في مسيرة تاريخ معولم، تـؤدي في هذه الحـال إلى تهـميش مجتمعاتنـا وتفتيتهـا، وإلى خضوعـها ودونيتها. وتغدو الفعالية التي ينشدها داريوش لخروجنا من مأزقنا انفعالية وقصوراً واستلحاقاً وخنوعاً. في حيـن أن هكـذا حـداثة قهـرية مفروضة، تُشعـر ابنـاء الحضارات التقليديـة المـلحقة، بفقـدان التـواصل والارتيـاب مـن الآخـر، وعـدم الإحسـاس بالتـآلـف، او بالشراكة، في صنع عالم لا يشعرون بالإنتماء اليه حقيقـة، خصوصاً إذا كانت هذه الحداثة حصيلة تطـور فكري يرونـه مصاغاً بمفـردات وعـناصر معرفية متراكمة من الثقـافة اليهودية المسـيحية الجـذور. وهو أمـر نبّه إليـه البـاحث الفـرنسي في الحـركـات الإسلامية فرنسوا بيرغـات مـن قبـل، وعـلل بـه هـذه الريبيـة التي تسـاور المسـلمين تجـاه الحـداثة الغـربية، التي يـرون فيها مـصدراً مـن مصادر الهيمنة والإستلاب.

والتشبث بـالخصوصية الـدينيـة ظـاهـرة مشهـودة عـند كثيـر مـن الشعـوب، وهي تتجـاوز عـلائقها العـائلية والقَبَلية والوطنية، لتشكل منظومة توحـيد شكلي ورمزي وتبـادل عـاطفي وروحي. لـذا نـرى المهـاجرين المسـلمين إلى الغـرب، في ضوء محـاولة انـدمـاجهم في المجتمـع الجـديد الـذي يعيشون فيه، ما يفتأون يعيدون تكوين هويتهم حـول نواة أسـاسية هي الهـوية الدينية، بل يتعايشون فيما بينهم عـلى شكل كتل سـكانية وأحيـاء مسـتقلة عـن الآخـرين المختلفين. ينكفئـون عـلى معـاييرهم الأخلاقية الـدينية الموروثة، ونظـام قيمهم الإجتماعية. وإن كـان من خلاف بين طرائق عيشهم الجـديد، عمـا كان عـليه في بـلادهم الأصلية، فـإنهم لا يـلبثـون أن يضفـوا عـليها دلالات دينيـة، ويعيدون استدمـاجها في السيستـام الإسـلامي.

إن داريـوش المنبهـر بإنجازات الغرب، وتفـوق حضارته، لا يـولي العناصر السياسية التاريخية في تكوين هذه الحضارة أية عناية تـذكر. في حـين كـانت رافـعة الغـرب الأسـاسـية هي هـذه الحـركة السياسية الإقتصادية التي قـامت، في بـداية

الأمر، على التوسعات الإستعمارية والفتوحات العسكرية، ونهب ثروات أفريقيا والعالم الثالث. والتي سوغتها على المستوى النظري بحوافز دينية أحياناً (الحروب الصليبية) وبالنظرة الدونية إلى الآخر، في كثير من الأحيان (الإناسة العرقية والبدائية) من أجل تحضيره وتمدينه. والتي تجلت في نهاية المطاف بتشكيل النظرة الإستقطابية الإستعلائية المركزية، التي أنتجت العديد من المقولات والمناهج الإناسية والإجتماعية المنحازة إلى الفكر الغربي المركزي بوصفه البؤرة، أو الحقل المغناطيسي الذي تدور حوله الكوكبات الثقافية والحضارية الأخرى، مع إقرارنا بقدرة هذه المناهج، في بعض الأحيان، على استيلاد الفكر النقيض من داخلها.

من يقرأ داريوش شايغان في كتابه «ما الثورة الدينية» يدهش لهذه الانزياحات الواسعة والحادة التي يرسمها لعالمين، او بنيتين فكريتين متنابذتين، تحول فجوة عميقة دون لقائهما أو تواصلهما. وهذه الفجوة عقلية وانطولوجية. فهي لا تفصل بين مجتمعين يعيشان ظرفين تاريخيين أو سياسيين مختلفين، بل ما يفصل بينهما نظرتان متباينتان حول الوجود والكون والحياة والنفس.

نجمت هذه النظرة الثنائية لداريوش عن تصور ميتافيزيقي مانوي إلى العالم. وهذه النظرة مطابقة لأدبيات الإستشراق الغربي التقليدي الذي يفصل بين ماهيتين عقليتين مطلقتين، إحداهما شرقية، والأخرى غربية. وداريوش يستعيد هذا التصنيف الكلاسيكي التبسيطي ليتحدث عن إنسانين أحدهما صانع هو الغربي، والآخر ديني ساحر شاماني هو الشرقي. الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان. أحدهما يعيش في فضاء عاطفي يجد ملاذه في الدين، والآخر براغماتي يفتش عن مصلحته، وينحو إلى البحث عن الربح. وفي حين أن الشرقي يسعى في حياته إلى الخلاص الأخروي، يلتمس الثاني قصب السبق في الحياة والنجاح في العمل. وبإيجاز، الأول حالة انفعالية، والثاني حالة مخية.

في هــذا المقـام لا إمكـانيـة البتـة لمصـالحة بيـن عــالمين متنـاقضين انطولوجياً. الأول يقوم وجوده على الفيض الإفلاطوني، أو التجـلي العـرفـاني ودرجـات الوجـود التـراتبية والتكـرار الـزمني، وانعكاس الموجودات بعضُها على بعض، والوجود الآخـر يقوم على مفـاهيم تطـورية وامتـداد هنـدسي متجـانس لا نهـائي الأبعـاد، وعـلى شبكة قـوانين ريـاضية مجردة، وزمـن أحـادي الإتجـاه.

إن داريوش المولّه بالغرب حتى بتياراته العدمية، مفتون أيضاً بالتجربة الروحية للفكر العرفاني الإيراني عبر مؤلفات السهروردي وجلال الدين الرومي وغزليات حافظ الشيرازي، وبتأويلات الفكر الهندي وهندسته الميتافيزيقية الكبرى. وهو يصف لوحة مؤثرة لنتاج هؤلاء العرفانيين الفلسفية، وتجـليات الفـن الفارسي القديم ومنمنماته، محللاً ذلك بأسلوب رقيق ولغة شديدة الصفاء والشفافية، ولو قورنت بما كتبه محمد عابد الجابري عن العرفانية، لبدت عرفانية الجابري غارقة في لا عقلانيتها وظلاميتها. في حين إن عرفانية شايغان الذي يعيش في مدار استاذه هنري كوربان وتأويلاته الباطنية أكثر ثراءً وإشعاعاً وجاذبية. ويعجب القارىء كيف أن هذه التجربة الدينية تتلاشى حينما يلتحق شايغان بقطار العصر الحداثي. والأمر ناجم لا من رفض شايغان للتجربة الدينية بالمطلق، وإنما بعزلها في حيز التجربة الشخصية الشعورية والفنية. أما حينما تحتل الحقل العام وتكتسي جسداً سياسياً، يحتج شايغان عليها، لأن استثمارها في العملية السياسية يقولبها في كل أشكال الفاشية المتعصبة المهتاجة. بل لا يتوانى عقب الثورة الدينية في إيران، وهو يرى انبثاق الدولة من رحم الدين، عن رجم القادة والجماهير بأقذع النعوت القدحية والتبخيسية، والتي يعاود إطلاقها في كتابه الآخـر «النفس المبتورة».

في حصره التجـربـة الدينية في الحيـز الشـخصي، ونبـذها مـن الحيـاة العامة، كمـا درجـت العـادة في الحضارة الغربيـة العـلمانية، يكتشف شايغان أن هذه التجربة العـرفانية الدينية، تشكل بالنسبة للآخر، أي الغـرب، المتمـثل هذه المـرة، بتجـربة أستـاذه هنـري كـوربـان «باطنية الغـرب». في هـذا الفضاء

العرفاني يلتقي «غرب» كوربان باحثاً عن «شرقه». متوجاً رحلته الفكرية والوجدانية بهذا الغوص العميق في المتون الفارسية الإشراقية.

يجعل شايغان إذن الشرق الديني باطن العالم، والغرب المادي ظاهره. وبذلك يستعيد شايغان الإزدواجية التي حاول طردها. فتعيش حينئذٍ الذات الإنسانية مستويين منفصلين؛ مستوى الروح كذات متأملة في العالم، ومستوى المادة كذات عاملة ومنتجة.

من يملك العالم؟

يحاول داريوش شايغان، أن يرسم في مجمل أطروحاته صورة رجراجة لعالم الشرق المأزوم، الذي يتلجلج تحت وطأة تحولات لا يد له من انبثاقها او استمراريتها، ومسارات لا حيلة له في إطلاقها أو إيقافها. مسارات نافذة وعالمية تجتاحه على كل الصعد والمستويات، ولا يملك أي متاريس تقيه من غدرها واعتداءاتها. وإن كانت هذه المسارات وقوانينها السارية ثمرة تاريخ الغرب الذي أدار ظهره، مطلع العصور الحديثة، للشرق وأصنامه الذهنية. إنها تطرح على الإنسان الشرقي ضرورة ملحاحة لأن يتعرف على ذاته من جديد؛ ذات لم تعد كما كانت، ولا كما كان أو ما يزال يتصورها. إنما ما هي عليه اليوم من وعي معلق ومحكوم عليه باغتراب يتضاعف: عن إله كلي القدرة تبدل إلى مفهوم أخلاقي، وعن طبيعة فارقتها الروح، وعن زمن روحي انقلب إلى زمن مادي، وعن عالم مدنس ومكمم ومعلمن.

الإشكالية التي تشخصها كتابات شايغان، هي أن الشرق محكوم عليه أن يعيش في عالم لا يستطيع حيازته، أو أن يختار منه ما يلائمه وما يناسبه من عناصر. وفي «الهويات القاتلة» لأمين معلوف، تتحول الإشكالية إلى سؤال : من يملك العالم؟

ما يُفرض على الشرقي هو بناء واحد، وكيان غير قابل للتجزئة، يرسي رؤية جديدة للعمل والطبيعة والزمن. وأقصى ما يسعه ان يفعل هو إيجاد تناغم أو مصالحة بين النقيضين. وهذا ما لا يمكن أن يتحقق إلا بمزيد من الإزدواجية المرضية في غالب الأحيان. ويعبر داريوش عن هذا المأزق الوجودي الفكري، وعن هذا العجز الشرقي عن تفعيل الماضي واستعادته من جهة، وبناء مرتكزات فكرية موازية أو جديدة من جهة أخرى، بالعبارة الموحية «طُردنا من هناك، ولم نلحق بهنا». قاطرة التاريخ تتسارع تاركة إيانا نحن الشرقيين نتخبط في فلوات الخيالات العقيمة، وإزاء مفاهيم ومقولات لفظية لم نعد قادرين على إحيائها. وأزمنة فقدنا كل سلطان عليها، وهي تدهمنا وتفرض علينا منطقها ومنظورها. وعالم كثيف ينبثق من كل مكان، ولا نستطيع أن نتجنبه، ونحن في الآن نفسه مسؤولون عن نتائجه. فالنموذج الغربي يتعمم ويهيمن على كل الفضاءات الفكرية والاجتماعية والإقتصادية، في حين تتقلص مساحة الثقافات والحضارات الشرقية التقليدية، وتتصارع فيها الخيارات والبدائل. أو تنزلق إلى تقليد أعمى، ومحاولات لا مجدية للإحالة إلى عصور ذهبية متخيّلة، تعبّر عنها أصوليات دينية وطقوسيات شكلية تنتشر كالفطر في الفضاء العام، عبر ذيوع منظومة رمزية من السلوكيات والعادات الموروثة.

وكل هذه المساعي تبحث عن مدارات وملاذات موهومة يمكن عزلها عن موجات الحداثة المتعاقبة، وإرجاع عقارب الساعة إلى لحظة ما قبل الحداثة. في حين انها ملتصقة ومتفاعلة ومتعايشة مع الحقبة الحديثة، بل تستولي حتى على مكتسباتها وتوظفها في دعاواها. وأسطع مثال على ذلك استخدام الأصوليين الشبكة العنكبوتية بكثافة. فلم يعد ثمة فرصة امام الجميع لأي تفرد، أو خروج عن جاذبية التلاقح العقلي. فالتاريخ العالمي، وإن حدثت اختماراته الحداثية وتحولاته الفكرية والإقتصادية والعلمية بمعزل عن الحضارات الشرقية، إلا أنه يسبغ اليوم على العالم صورته ومنطقه وطرائق تفكيره. وفي مثل هذا العالم لا تقوم سلطة أعلى من

سلطته، ولا حضور سوى حضوره الكلي. والشرق يتغرب شاء ذلك أم أبى. وإن كان من مصالحة أو توفيق بين ما كان عليه الشرقي أو المسلم، وبين ما هو مفروض عليه اليوم، فلا أقل من أن يعيش المرء في هذه الحالة عيشة هجينة تحمل التناقضات في أحشائها. فيكون المسلم مسلماً أصيلاً، ومقاولاً رأسمالياً وقومياً متحمساً في آن واحد. أما المعادلات والمتوازيات بين المفاهيم الشرقية والغربية فتذهب أدراج الرياح، لأنها مفاهيم ينتمي كل منها إلى عالم متباين عن العالم الآخر. العالم الأول انزاحت نظرته من فوق إلى تحت، وانتقل من الإلهي إلى الإنساني. والعالم الثاني عالم «الميتوس» الذي يتعالى على الشيخوخة والنهاية، ويتموضع في لا زمانية الزمن الأول. وهو عالم يضيئه كتاب شايغان: «الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية».

عالمان متمايزان

في هذا الكتاب يستعيد شايغان موضوعه الأثير، وهو التمايز الجذري بين الرؤية الشرقية والرؤية الغربية. أي بين الرؤية الشعرية الأسطورية، والتفكير العقلي التجريبي. أو ما يسميه في مقابلة مع صحيفة فرنسية «الأضداد التي تتلامس في نهاية المطاف».

تستدعي أصنام داريوش شايغان الذهنية أصنام فرانسيس بيكون رائد الفكر الوضعي والمنهج الإستقرائي، الذي أدانها تحت شعار المعرفة التجريبية. وهي فرضيات ذهنية حصرها بيكون في أصنام القبيلة والكهف والسوق والمسرح. وقصد بيكون من نقد هذه الأصنام ضرب الهيمنة الروحية للكنيسة، والرؤية الكونية السابقة، والتقاليد والمعتقدات القديمة.

أما أصنام شايغان، وإن لم يحمل الفأس لتحطيمها على طريقة بيكون، إلا أنه ترفّق بها، وكتب عنها بعذوبة تضلل أحياناً القارئ، وخصوصاً من لم يقرأ مجمل كتاباته، فيستريب من أنه يؤثر بهذه اللغة المحمومة تلك الفضاءات الروحية التي يتغنى

بها. لكن الواقع أن شايغان يدعو إلى إخلاء الفضاء العام من الأساطير والمعتقدات كي تقوم مكانها منظومة قيم جديدة، إلا أنه يشير إلى الأبعاد الإيجابية لهذه الأصنام الأزلية في حينها، عندما كانت فاعلة ومؤثرة في المجتمعات التقليدية الغابرة، مثل الهندوسية والصينية والفارسية والإسلامية. وكانت الينبوع الروحي والصورة الأزلية الأولية، والوشيجة اللامرئية التي تشكل الذاكرة القومية وتحييها، والتي تجلت في الفلسفات الشرقية، وانبثقت في الفنون التقليدية والمنمنمات الإيرانية، وفي الفن التزييني للسجاد الشرقي والنقوش، وفي أعمال التذهيب، والمزاوجة بين الشعر العرفاني والموسيقى، وفي هندسة الحدائق والروضات الغنّاء.

اليوم باتت هذه المقولات عوائق معرفية، في عالم حديث شهد حركة وانتقالاً من العلوي إلى السفلي، ومن العقل إلى الغرائز، ومن الغائية وفكرة المعاد والنشور، إلى عبادة التاريخ. ومن الروحانية إلى التعقل، ومن اليقين إلى الشك. ومثل هذا الفكر الحداثي المبني على التجريبية والعينية، وعلى الفرز ما بين الدين والفلسفة، والروح والجسم، محكوم عليه أن يقوّض أصنامه القديمة ليكشف عن مكامن حيويته المتوثبة، ويحرر تاريخه من كل ما يعوق اندفاعه إلى الأمام، سعياً وراء الغايات العملية والمنفعة والربح. وتطويعاً لطبيعة لم تعد مخلوقاً حياً وسحرياً، كما كان ينظر اليها الشرقيون، بل مخزناً لا ينفد لإستخراج ذخائرها تدرُّجاً، وتحويلها إلى بضائع استهلاكية. وعوض أن تكون الطبيعة مرآة لتجلّي الألوهية، أضحت منجماً للثروات والإنتاج. وبات العلم في علاقته معها الملاك الوحيد لتحديد قيمة المعرفة، وأضحت الإعتبارات الإقتصادية والتقنية متقدمة على القيم المعنوية والروحية. وفي كتابه «النفس المبتورة» يُلمح شايغان إلى مفارقة رسمت أيضاً التباعد بين الفضاء الغربي والفضاء الشرقي. هي المفارقة بين رينه ديكارت ومعاصره الملا صدرا شيرازي (1571 ـ 1640). ففي حين قطع الأول مع الماضي، وفتح طريق الحداثة التي أوصلت الغرب إلى هذه النزعة الدنيوية المرتكزة إلى العقلانية المؤسسة لقوانين الطبيعة الرياضية والفيزيائية، فإن الثاني أضاف اللبنة

الأخيرة إلى البناء الغيبي الإسلامي الذي أبقى الشرق معلقاً في فضائه الهيولي، وفي مغامرات الروح وتمظهراتها في النفس والطبيعة. ولم تتجاوز التطورات الفكرية التي أعقبت الملا صدرا الشروحات التي تكدست حول أعماله، حتى بلغت حدود التحجر المدرسي المنغلق على مقولاته ومفرداته.

وفي هذا السياق يحاول بعضهم اليوم، إحياء فلسفة الملا صدرا وسواه من العرفانيين الإيرانيين، كترياق ضد سم الحداثة. وكضرب من ضروب الرفض العُصابي لكل ما ينجم عنها، مستدرجين زمناً فردوسياً لا يعود إلا بصورة ممسوخة، ولا يمكن أن يرد عنهم غائلة الحداثة، وثقافتها الطاغية، وهيمنتها الكاسحة لكل الحصون والدفاعات والشبكات المفهومية القروسطية. وآخرون توفيقيون ينحون إلى حداثة اسلامية موازية. حداثة معنوية تطهرية، من خلال إدخال المفاهيم والضوابط الأخلاقية الإسلامية، و إرساء فلسفة تقوم على «التخلق» لا على «التعقل».

هل تحول (مجاهدو خلق)

إلى طائفة مغلقة؟

الموت آخر مرحلة من مراحل التطهّر

يشكّل كتاب الصحافية الهولندية يوديت نيورينك: «الشهداء الضالون» صورة صادمة للقارئ، لتباينها الجذري بل الإنقلابي، عما وقر في ذهنه من انطباع عن حركة مجاهدي خلق الثورية الإيرانية. وكيفية انزلاقها إلى طائفة أو نِحلة منغلقة، تماثل، في الموروث الفارسي الإسلامي نفسه، طائفة الحشاشين، بمآربها وآليات عملها. وتقترب في إطارها الضيق من الطوائف الدينية في أميركا والغرب. بل إنّ الكاتبة تستوحي مِن روايات مَنْ استنقذ نفسه من قبضة المنظمة فضاءً مطابقاً لفضاءات هذه الملل والنِحل الحديثة، كما تتجلى في كتابات علماء النفس والإجتماع، وعلى رأسهم المختص جان ماري ابغرال Jean Marie Abgrall.

وما يميّز هذه الطائفة عن سواها، أنها تعظّم الفكر التضحوي، إلى درجة دفعت الفتاة ندى حسني، إلى أن تضرم النار في نفسها في حزيران 2003 احتجاجاً على توقيف مريم رجوي من قِبل الشرطة الفرنسية. ولأنّ الفكرة التضحوية تفضي إلى بذل الدم، والإستشهاد في سبيل العقيدة، فإنها باتت الرائز الأساس لمعرفة مدى الجدية والإخلاص للمنظمة المذكورة وزعمائها، بل زعيميها مسعود ومريم رجوي. والحال أنه كلما ازدادت جثث الشهداء، إزداد مؤشر الولاء والتبعية.

تصبو الكاتبة نيورينك إلى اقناع القارئ بأنّ هذه المنظمة التي ما فتئت حتى اليوم محاطة بالأتباع والمتعاطفين معها، وإن تضاءل عديدهم، قد تدهورت مكانتها، وساءت ظروفها وأحوالها، إلى أن أصبحت مجتمعاً ضيقاً يعيش خلف أسوار الوهم والعزلة. بيد أنّ الكاتبة اقتصرت على شهادات من تخلّى عن المنظمة، ومن ناصبها العداء. أو من مزج بين ما رصده وعاناه واستشعر به، وما تخيّله او اختلط في ذهنه واستشبه به. وكان حرياً بها أن توازن بين كفة المجموعة الباقية التي ما تزال عاملة في صفوف المنظمة، والمجموعة التي خرجت عليها وناوأتها، حتى يكتمل طرفا الصورة، ويجلو القارئ خيطها الأسود من خيطها الأبيض. لكن القارئ لا يحتاج إلى كثير من الأدلة أو القرائن ليتبين أنّ الكاتبة تستعدي المنظمة. وهي إذ تجمع المعلومات والوثائق والشهادات من أفواه المتكلمين، أو من صفحات الكتب والمذكرات الشخصية، فلأجل محاكمة رجوي وقيادته، بل وإدانته. وهي تجاهر بأن في الغرب من شهود عيان، وضحايا سجون مسعود رجوي، ما يكفي لمواجهته بتهم شاملة.

سر الإنجذاب

ومع أنّ مسعود خدابنده هو الراوي الأساسي الذي يُخبر الكاتبة بكل ما يتعلق بتاريخ مجاهدي خلق، وآليات عملها الميداني والعقائدي والدعائي، فإنها لا تدقق كثيراً في معلوماته، وإن ساورها أحياناً بعض الإرتياب من الأرقام والأعداد التي يذكرها. والكتابة الموضوعية كانت تفترض مزيداً من الحذر والتمحيص، عند مؤلفة ترمي إلى بناء صورة شاملة وحقيقية عن المنظمة، لاسيما أن خدابنده وزملاءه قطعوا كل صلة لهم بمجاهدي خلق، وهم يؤلبون الرأي العام الغربي عليهم، ويفضحون مآربهم وأساليبهم وطرائقهم، والحطّ من شأنهم. ولا بد في هذه الحال، أن تأخذ الكاتبة هذه النيات بالإعتبار، لأنها تلعب دوراً أساسياً في تكوين الصورة المرتجاة.

وإزاء الصورة السلبية لمنظمة مجاهدي خلق، كما يرسمها الكتاب، يُباغت

المرء من سر انجذاب الشباب الإيراني إلى هذه المنظمة، رغم كل العثرات والعوائق والموانع. ومردّ ذلك، عوامل كثيرة، لعل على رأسها، الطريقة العنيفة الدموية التي صفى بها حكم الملالي هذا الفصيل المشارك في الثورة الإيرانية. حيث بلغت أعداد الذين زُجوا في السجون، أو علقوا على أعواد المشانق عشرات الآلاف. وقد طاولت يد البطش عائلات بأكملها، وشكّلت حالذاك أرضية خصبة للإنتقام من السلطة التي قتلت الأقارب والأحباء والأصحاب. ورغم أن العديد من «المجاهدين» تركوا المنظمة لأسباب كثيرة، فإنّ دافع الإنتقام من الحكام ما زال حياً ومائلاً في أذهانهم، ومستمر الصلاحية حتى اليوم، لكن الخطأ نجم عن سلوك المنظمة التي خانت هذه الدماء، على ما تقول فرح كريمي.

إذن، تؤسس يوديت نيورينك كتابها على أقوال الذين انقلبوا على أعقابهم، والذين يراجعون ماضيهم، وينتقدون تجاربهم واخطاءهم، ويقومون أمام الكاتبة بفعل الندم والتوبة. وهذه طريقة هي في الأصل جزء من حياة المسيحيين الدينية، وتؤول إلى تطهير النفس من الذنوب. لكنهم اكتسبوها كإحدى آليات الإعتراف المفروضة عليهم في منظمتهم السابقة، على ما يزعمون. وإذا ما أخذنا بأقوال الرواة دونما تحقيق او تمحيص، مثل مسعود خدابنده المسؤول الأمني ومساعد رجوي، وفرح كريمي البرلمانية الهولندية و«المجاهدة» السابقة، وعلي رضا ميراسكري وياسر عزتي ومرجان مالك ومحمد حسين سبحاني وحبيب خرمي ومسعود بني صدر وسواهم، لوقفنا على أعتاب نِحلة مغلقة تماماً ذات شكل هرمي، على رأسه مسعود رجوي القائد والقطب السياسي، الذي تحوّل إلى قطب روحي (رهبر بالفارسية) أو «GOUROU» المبجّل والمعلم الروحي في الديانات البرهمانية، وهو الذي يقود مريديه إلى طريق الإستنارة، والذي ينتسب إلى جوهر إلهي يضعه فوق الجميع. ولأن البنية الهندسية لهذه الطائفة بنية هرمية، فإنّ الأوامر لا بد أن تتحرك من فوق إلى تحت، من القائد إلى أتباعه، ويغدو هو الأب البديل، وتغدو زوجته الأم البديلة. ويقول خدابنده إنّ رجوي نصّب نفسه زعيماً روحياً

يتوسّط بين أتباعه وبين الله. فلم يعد الإتصال بالله مستحيلاً فحسب بل محرماً، ولا يجوز إلاّ من خلاله. وعليه فإن كل ما يقول الزعيم عنه أنه جيد فهو جيد، أما التمييز بين الخير والشر فيعتمد على ما يوافق الزعيم، لا على الفهم أو التحليل العقلي والأخلاقي. وما يربط الرعايا بقائدهم، ليس موقفه السياسي، بل أواصر العاطفة والوجدان والإخلاص الروحي.

نقاط مشتركة

ينبغي التوقف هنا، للتنويه بنقاط جامعة ومشتركة، لم تعرها الكاتبة اهتماماً كافياً، وهي المنكبّة على الروايات الداعمة لنقاط الإرتكاز التي تقوم عليها سياسة الكتاب، أكثر من التحليل والمقارنة بين خط رجوي الفكري، وخط حكم الملالي. فبين الخطين تقاطع أو تنازع على المفاهيم الشيعية. فرجوي رغم أنه يُنكر ولاية الفقيه المطلقة التي يعتنقها حكام إيران، لا سيما الإمام الخميني، فإنه يتبناها بشكل أو آخر لنفسه، فيُرغم مريديه على الطاعة المطلقة لما يحسبه في صالح الجماعة، كما كان يفعل الإمام الخميني. والخليط الماركسي الإسلامي الذي يعتنقه رجوي، ما لبث أن اضمحل ليُستبدل بعقيدة جديدة، تحوّل فيها مسعود رجوي إلى زعيم روحي. ومنظمته من حركة سياسية إلى طائفة دينية، بوأته علاوة على قيادته السياسية، مرتبة الزعيم الديني المطلق الصلاحيات، بعد أن كانت هذه العقيدة التلفيقية، والخلطة الماركسية الإسلامية العجيبة، أقرب إلى أن تكون نسخة باهتة عن اللاهوت التحرري، كما ظهر على أيدي كهنة كاثوليك متمردين في أميركا اللاتينية. ومجاهدو خلق، كما ملالي إيران، يتنازعون الأرضية الإيرانية الفكرية ذاتها، والرموز الدينية الشيعية الرائجة، لا سيما معركة كربلاء. المعركة الأكثر وجدانية في ضمير الشيعة أينما كانوا، والتي تقوم على تقديس الشهادة. وهو أمر سعى إليه الطرفان، ورفعا فكرة الإستشهاد علماً ومثالاً على محاربة الظلم، الظلم الذي يراه كل منهما من وجهة نظره. كذلك يتقاطعان في تبني النزعة المهدوية التي

تبشر بتحطيم العروش والدول والطواغيت، والتبشير بأن ساعة النهاية أزفت، وأن المؤمنين يقفون على أبواب النصر المشرّعة أمامهم، وأنّ النظام المعادي هو دائماً على وشك السقوط. وفي هذا المقام، تروي فرح كريمي عن زميلة لها في المنظمة، أنها حملت أدوات الزينة معها، إبان معركة «الضوء الأبدي» التي شنّها مجاهدو خلق ضد الأراضي الإيرانية بعد حرب الخليج، لتتزين عند دخولها الإحتفالي الموعود إلى طهران.

وتماثل حياة المنضويين تحت لواء مجاهدي خلق، حياة متطوعي الباسيج الإيراني، فإذا كان الأوائل تخلّوا عن عوائلهم ليتبنوا عائلات بديلة مؤلفة من رفاق السلاح، فإنّ الباسيج كانوا يتمردون على عوائلهم المتمنّعين عن التحاقهم بالجبهة، وينسلخون عن آبائهم وأمهاتهم وأصدقائهم وإخوانهم، لتلبية اوامر القيادة الدينية، عبر العلاقة الإستثنائية بالموت، الذي يرى فيه مريض الشهادة، حسب عبارة خسرو خافار، معنى وجوده الوحيد. وإطار الباسيج يشبه طائفة منغلقة تقوم على عزل أفرادها الطامحين إلى الشهادة، لإعادة إنتاج مقولة: إن الموت آخر مرحلة من مراحل التطهّر الروحي. (ص 140 من «شهداء الله الجدد» لخسرو خافار).

ولا تختلف آليات التجنيد والسيطرة في المنظمة، عما يُمارس عادة في النِحل الموصدة. واذا ما أخذنا بصحة ما روى «المجاهدون» القدامى، وبالإحالة على دراسات Abgrall وغيره من الباحثين. فإنّ أهم ما يمكن أن تنسجه هذه الملل المغلقة هو نظام الهيمنة النفسية على الأتباع، من خلال الإدعاء بأنّ هذه الطائفة دون سواها، تستحوذ على الحقيقة المطلقة. وعلى أنّ العالم الداخلي، هو العالم النوراني المطهّر من أرجاس العالم، وهو الملاذ الذي يدرأ الجماعة الصفوة من غائلة الشرور والعداوة التي يمثّلها العالم الخارجي الموبوء، ومن خلال إعادة شحن اللغة بمفاهيم جديدة تعظّم من أمر الجماعة، وتحقّر المعادين لها، وتتحول إلى نوع من اللغة المشفرة التي تساعد على التعارف بين أعضاء الجماعة خارج دائرتهم

المغلقة. ومن خلال تحريم العلاقة الجنسية بين الزوجين، وفرض الطلاق أحياناً، وفصل الرجال عن النساء، والعائلات عن الأطفال، وباستخدام الجنس كوسيلة ضغط وابتزاز، يغدو السماح به مكرمة من مكارم القيادة، لدرجة تجعل حبيب خرمي يشعر بالحرج إزاء زوجته، كلما التقاها، إذ ينتابه إحساس انه يلتقي بمومس رخيصة. وهذا المنع أفضى أحياناً إلى ممارسات شاذة، في حين أفشى خدابنده، بسر العلاقة الجنسية التي قامت بين مسعود رجوي ومريم قبل زواجهما.

وأهم ما تتركه هذه المجتمعات المغلقة على نفوس مريديها وعقولهم، أنها تسلبهم حريتهم الشخصية، وقدرتهم على الاختيار والمبادرة، وتضعف تواصلهم مع الآخرين، أو الوثوق بهم. بمثل هذا التصور لعمل الجماعات المغلقة، والإضاءة على كيفية عملها وتأثيرها على الأتباع، فإننا ندنو من حقيقة الكثير من الجماعات الإسلامية الأصولية والمتطرفة الصغيرة والكبيرة، وربما جعلتنا نفهم بعض آليات العمل حتى في داخل الأحزاب العقائدية.

قطبان يتنازعان التاريخ: ظالم ومظلوم

غدت تظاهرات الشيعة وطقوسهم البؤرة الإعلامية المفضلة التي تركّز عليها التلفزيونات الفضائية عدساتها وكاميراتها. وكانت عيون العالم قبل عقود مضت، تفتّحت على مشهديات بصرية مماثلة لشيعة ازدحمت بهم ساحات طهران الفسيحة وشوارعها.

وواكبت هذه المتابعة الإعلامية البصرية صبوات مهنية لصحفيين تساءلوا عن الأغراض السياسية لهؤلاء، واستراتيجيات استيلائهم على السلطة والحكم. وبقيت مناهجهم العقائدية وأدوارهم التاريخية والسياسية في منطقة الشرق الأوسط في الظل. في حين تعامل الفكر الإستشراقي مع الشيعة بوصفهم إسلاماً مختلفاً. إسلاماً باطنياً هرطوقياً، منحرفاً عن السويّة الإسلامية، وحقائقها الثابتة والمتعارف عليها. وقد احتار ميشال فوكو عشية الثورة الإيرانية من انفجار هذه الظاهرة، فأطلق على السياسة الشيعية الإيرانية تسمية «السياسة الروحية». وهي تسمية تحمل مفارقاتها والتباساتها.

في ضوء هذه الإشكاليات يسعى كريستيان جامبيه، اليساري المناضل سابقاً، والمستشرق لاحقاً الذي تتلمذ على يدي هنري كوربان المهتم بالعرفانية الشيعية الفارسية، يؤازره زميله محمد علي أمير معزي، باحثين عن هوية التشيع وإزالة

الغموض عن بنيته العقائدية، متنكبين طريقاً آخر غير طريق كوربان وظواهريته التي لم تنصت إلى نبض التاريخ الشيعي. لكنهما مع ذلك، لا يهملان العامل الروحي كرافعة حضارية. فهما في كتابهما المشترك الصادر بالفرنسية Qu'est-ce que le shî'isme? ينحوان إلى مخالفة الأستاذ في موسوعته الكبرى «في الإسلام الإيراني» حينما تجاهل دور التاريخ السياسي للشيعة في بلورة أفكارهم الدينية، وكرّس جلَّ وقته للإعلاء من شأن العامل الروحي العرفاني، لتطهير مناصري الإمام ومشايعيه من دنس هذا العالم الواقعي المعيوش.

وقد جاءت وقائع الثورة الإيرانية في رأيهما، لتظهر فداحة هذا القصور عن رؤية العامل التاريخي في بلورة الكثير من المفاهيم الشيعية. وقد رفض كوربان إدخال العامل التاريخي على الموضوع الديني لأنه ليس تاريخه ولا زمنه. الظواهري كما في كتابه «في الإسلام الإيراني» هو من يترك الموضوع يقول بنفسه تاريخه الخاص وزمانه الخاص بوعيه لهذا الموضوع. وكأنما كُتب على الشيعي أن لا يكتشف نفسه داخل التاريخ. وإنما عليه أن ينسحب منكفئاً على المعنى الداخلي الذي يعبّر عن نفسه فيه، من خلال هذه التأويلية الباطنية.

وإذا كان كوربان قد محض سلطة الإمام سلطة روحية سلبية، إزاء الواقع التاريخي المعادي، فإن الكاتبين رأيا فيها عكس ما رآه كوربان. إذ كانت في معاناتها الدائمة قوة احتواء لقوى هذا العالم أحياناً، وقوة معاندة ومخاصمة أحياناً اخرى. وتبدو سيوف الفرع الشيعي «الزيدي» المنتفض أظهر مثال على هذا الخروج من موقع المسالمة والمهادنة.

في هذا الاتجاه الكاشف للمسار التاريخي لحركة الشيعة، يتنكب الكاتبان طريقة تراعي جدلية الداخل والخارج، وثنائية الإمام والفرعون. وهما لا يتصرفان كمؤرخين، وإنما يتأوّلان النصوص الشيعية السياسية على طريقة الفنومنولوجيين، فلا يشككون بصحة الأسانيد والأحاديث المروية والرسائل، ولا ينكرون أن الوعي الشيعي، حسب عبارة كوربان، يسمع صوت أئمته في أحاديثهم، مهما كانت هذه

الأحاديث منحولة أو مختلقة. لكنهما يضعان تظهير الشيعة لهـذا الموروث، واختيار بعض عناصره دون الأخرى، وتوظيف بعض جوانبه، استجابة للظروف التاريخية والوقائع السياسية، إما اعتراضاً على مجرياتها، أو تسويغاً لبعض مواقفهم.

وهذه المهمة التي يضعانها على عاتقهما تقوم على حلّ الإشكالية الشيعية المعقدة، وهي كيفية إعادة الكثافة الواقعية المرئية لتراث روحي باطني، لا يرى في التاريخ إلا مسرحاً مأسوياً يتنازعه قطبان يتأرجحان بين الخضوع لفرعون ظالم، وانتظار لحاكم عادل. وبين سماع صوت الإمام الداخلي النفسي الذي يدعو إلى انكفاء على الذات حماية لها، وصوت التاريخ الذي يُغري بالخروج من شرنقة الداخل إلى المشاركة في بناء العالم. المسألة امام الكاتبين هي كيف يمكن أن تولد من رحم عقيدة باطنية مسارية (ذات أسرار) عقيدة إيديولوجية سياسية سلطوية، كما برزت في الثورة الإيرانية الخمينية عام 1979. وتقوم الإشكالية في جانب منها، على معضلة، بل على محنة عانتها الحياة السياسية الشيعية حتى العصور الحديثة، وهي عدم مشروعية أية حركة تمرد أو ثورة خارج راية الإمام المهدي، والدعوة بدل ذلك إلى السكونية السياسية والقعود واللامبالاة، ولجم أي نشاط سياسي زمني، حفاظاً على القلب من خداع الواقع، وحرصاً على نقاوة العمل الديني الروحي.

الينابيع الأولى

في عودتهما إلى الينابيع الأولى لهذا الفكر، يجد جامبيه وزميله أن هذا الموروث الشيعي كتلة «كاوسية» تختلط فيها التفاسير القرآنية والتأويلات، والأساطير التشكونية، والطرائق السحرية والمفاهيم الفلسفية، والفروض والواجبات الدينية. بيد أنهما يكتشفان رغم هذه المجاميع من الجزئيات المشتتة والمتداخلة محوراً مركزياً تدور حوله العقيدة الشيعية، هو مفهوم الإمام «الرجل السماوي» النوراني الذي تتراءى في صورته أسماء الله الحسنى. وحول هذه النواة تشكلت فكرة الولاية الباطنة لنبوة ظاهرة. وهي فكرة استعادها الكاتبان من هنري كوربان، كما كان قبسها هذا الأخير من الفيلسوف الشيعي حيدر الآملي. ولكنهما

يردّان مصدر هذه الثنائية بين النبوة والولاية، كما الظاهر والباطن، والتنزيل والتأويل، إلى مفهوم مانوي غنوصي يقوم على فكرة تاريخ الخلق بوصفه تاريخاً لصراع كوني بين النور والظلمة أو قوى الخير والشر. وهو صراع ازلي أبدي، مثّل الجانب النوراني فيه الإمام ومشايعوه، والجانب المظلم أعداء الإمامية. وهذه الفكرة ليست جديدة إنما سبق لعديد من المستشرقين والدارسين العرب، وعلى رأسهم محمد عابد الجابري أن نعت الشيعة بأنهم مانويون، استمدوا عناصر مذهبهم من الديانات الفارسية القديمة. وكان لجورج طرابيشي ردّ عليه. على أن الكاتبين لا يدّعيان أن الشيعة شكل صرف من أشكال الديانة الفارسية القديمة، رغم الوشائج العميقة التي ربطت بين الإيرانيين المغلوبين والشيعة المضطهدين. غير أنه تغلغلت في صلب العقيدة عناصر مزدكية وزرادشتية ومانوية وزرفانية، مثل فكرة الرجل الكوني والنظرة الثنائية لتاريخ الكون، وكذلك حسب طقوسية عاشوراء امتداداً لبعض مظاهر الطقوسية الفارسية القديمة التي كانت ترثي «سيافيتش» الشهيد كما في ملحمة إيرانية. وهذه الطقوسية العاشورائية أرجعها من قبل، فاضل الربيعي في دراسة له إلى شعائر الإله الميتولوجي تموز. كذلك حرص الشيعة على عدم الاحتكاك بالآخر المختلف ديناً وعقيدة، خوفاً من نجاسته يُرجعه الكاتبان إلى تأثيرات زرادشتية ويهودية. وقد سبق لغولدزيهر في «العقيدة والشريعة» أن ذكر كلاماً مماثلاً.

وعليه ينسب المؤلفان إلى الشيعة لعبة الخفاء والظهور. فهم يقدمون إلى العامة من الكثرة المسلمة لاهوتاً يستند إلى رؤية عقلية جدلية، تساجل في موضوعات ومقولات مثل أسماء الله وصفاته والقضاء والقدر والعدالة والمعاد، وسوى ذلك من نقاشات معروفة، ويخفون لاهوتاً آخر يقوم على جدلية الظاهر والباطن المنسوجة حول صورة الإمام، وحول مدلول الإيمان الحقيقي في مساره التلقيني الروحي، وعلى قراءة تأويلية للقرآن. من ثمارها تحوّل المؤمن وانفتاح طريق الخلاص أمامه، بما هي عود إلى الحقيقة المحتجبة خلف حرفية الكلام والتي

يحملها الإمام ويلقنها لأتباعه ومريديه. فالتأويل هنا، ليس عملاً فردياً، أو تكويناً لرأي شخصي، وإنما هو كشف للسر وإحياء لمعاني الحقيقة الروحية المنشودة، والتخلّص من مظهرية الشريعة الخادعة. بيد أن الشيعة الإثني عشرية أقرب من غيرهم من الطوائف الشيعية الأخرى، إلى أن يلعبوا لعبة التوازن بين الوجه الظاهري والباطني للقرآن. والتفسير أو التأويل القرآني عند كل الطوائف الإسلامية لا يمكن له أن يرتكز على جهود أي عمل فردي، إنما هو خاضع لمعايير جماعية موروثة ومتداولة سابقاً. ومفهوم الكاتب ذي النظرة المستقلة، والرأي الحر الذي ظهر في العالم الحديث لا وجود ولا مكان له حتى اليوم، في عملية التفسير القرآني حتى عند المسلمين الحديثين.

مقاربة عقلية

انطلقت أولى المحاولات الشيعية لترك منطقة الظل والهامشية السياسية، في عهد البويهيين منذ القرن الرابع الهجري، إذ شكل هذا العهد مظلة واسعة مع ظهور إمارات الحمدانيين والإسماعيليين والفاطميين، لحراك شيعي استفاد من انتشار النزعة العقلية الفلسفية والترجمات اليونانية والسجالات الكلامية ليعيد مقاربة موروثه. مقاربة عقلية، اقترنت بسلطة فقهية عملية ساعدت على الحدّ من نفوذ الإخباريين والغلاة، ووضعت العقيدة الشيعية على درب العقلنة بمعناها الأرسطي طبعاً. وعليه بدأ تمحيص الموروث الإخباري ونقده في ضوء معايير ثابتة وعقلية. وحاولت شرائح شيعية التسرب عبر أجهزة الدولة ووظائفها إلى السلطة، وجرى نتيجة ذلك التعامل مع مفهوم السلطة في ضوء الفكر العقلاني. وحاول الشيخ المفيد تبرير القرب من الحكومة البويهية بأنها ستضع زمام أمرها بين يدي الإمام المهدي حين ظهوره. ونحا الفكر السياسي باتجاه التفريق بين الحكومة العادلة والحكومة الظالمة، بدلاً من التفريق السابق بين الحكومة الشرعية والحكومة غير الشرعية. واعتمد الشيخ الطوسي على فكرة «اللطف الإلهي» الذي «لا يسمح ببقاء الظلم على عباده إلى آخر الدهر».

واعتمد ابن طاووس عقب استيلاء السلاجقة السنيين على الخلافة الإسلامية، وطردهم البويهيين، إلى تسويغ فقهي لسلطتهم يرتكز على مبدأ العدالة. فقال بأن الحاكم الكافر إن كان عادلاً فهو أفضل من الحاكم المسلم الظالم. في حين أن الفكر الشيعي التقليدي قام دائماً على فكرة استحالة إقامة العدل في غيبة الإمام.

كذلك لاحظ الكاتبان تعمّق مفهوم الإجتهاد ودائرته، وتكوّن جسم علمائي شيعي، ما لبث أن تطور بعد ظهور اسماعيل الصفوي في إيران حيث شكّل أول حكومة شيعية مستعيناً بطبقة كهنوتية انتظمت وتدرجت وقويت شوكتها، وأضحت ذات نفوذ اقتصادي ومالي هام. خصوصاً عندما وضعت يدها على اقتطاع الخُمس وتوزيعه أسهماً على مستحقيه من السادة والعامة. في حين أن هذه القضية كانت مثار خلاف شديد طوال قرون بين العلماء الشيعة. ومنهم من اقترح إخفاء الخُمس، أو دفنه تحت الأرض حتى عودة الإمام.

كذلك اختلف العلماء حول شرعية الحرب الدفاعية والهجومية. لكن جعفر كاشف الغطاء أفتى للقاجار فتح علي شاه عام 1812 بالتحالف مع نابوليون في عملية «جهادية» مشتركة لمحاربة قيصر روسيا، كذلك فعل السيد محمد الأصفهاني.

في تحليلهما المنظومة السياسية الشيعية التي بدأت تتشكل منذ العهد البويهي مروراً بالعهد الصفوي حتى الثورة الإيرانية، استخدم الكاتبان اصطلاح «سيرورة الإستبدال» باعتبارها من ثمار المسار العقلاني الذي أفضى بضغط الوقائع التاريخية والسياسية، إلى عملية توسعت فيها بعض المقولات توسعاً عميقاً، أنتج بدائل أتاحت حلول مفاهيم وتصورات جديدة مكان المفاهيم والتصورات القديمة. فحلّ دور الفقيه بدل دور الإمام. وتحولت «الولاية» إلى تقليد المجتهد المرجع الحائز على الشرائط. وحلّت الطبقة العلمائية محل أصحاب الإمام. وتحوّلت معها الإمامة الباطنية، وهي عماد الفكر الشيعي، والحيز الأوسع في كافة مدوناته، إلى آلية موظفة في بناء ايديولوجي يشكل المتخيّل الجماعي. لكن لم تنفصل مسألة السلطة السياسية عند الفلاسفة الشيعة في أية لحظة عن التأمل الميتافيزيقي واللاهوتي الذي

مارسوه طوال قرون. وهذه التحولات أو الإستبدلات التي ذكرت آنفاً، وإن خضعت لنواميس الواقعية إلا أنها فُهمت وأُوّلت على أنها قراءة لاهوتية، أو «لاهوت سياسي» حسب عبارة جامبيه وزميله. قراءة ناجمة عن فلسفة للنبوة والإمامة، وعن فكرة «اللطف الإلهي» الذي يوجّه البشر ويحفظ اجتماعهم. لذا رفض الشيعة فكرة إجماع الأمة باستقلال عن أوامر الإمام ووصاياه. وهذه اللامبالاة إزاء الجماعة لاتشكل في رأي الكاتبين أية صورة من صور الاستبدادية المقنّعة. إنما تتعلق بريبية إزاء دافع المرء الشخصي الذي تسيطر على قراراته الأهواء والأطماع الشخصية. والحرية السياسية هنا ليست بالطبع حرية الفرد المرتبط بعلاقة تعاقدية مع أقرانه، في عقد اجتماعي يحترم سلطة نظام يمثله عن طريق الإنتخاب أو الإختيار الحر الفردي، وانما الحرية هنا أخلاقية تحترم الوصايا الإلهية التي يديرها رأس السلطة المتنور، وتنجم عن الخضوع لإرادة إلهية ولوصايا الأئمة. حرية قريبة من حرية الرواقيين.

الصحراء مهبط الوحي

أي جديد يمكن أن يُضاف إلى السيرة النبوية المحمدية، وقد وقف على مواردها مؤرخون من مشارق الأرض ومغاربها منذ قرون. وكانت على الدوام، مثاراً لافتراءات وانتقاص وتحامل من بعضهم. وتقصياً موضوعياً وإحاطة شاملة من البعض الآخر، ولكنها أيضاً كانت في أحيان كثيرة، أرضية خصبة لإسقاطات فرضتها عوامل سياسية وتطورات تاريخية. ولعلنا في هذا المقام نضع الدافع الأخير، والعالم يشهد مواجهة إيديولوجية وسياسية بين الإسلام والغرب، بلغت ذروتها في أحداث أيلول في نيويورك، وراء صدور كتاب Mahomet لصلاح ستيتية. وهذا الكتاب يعبّر عن حساسية المثاقفة الحضارية لدى مؤلف عربي ومسلم يعيش في فرنسا منذ عقود، ويلمّ بالفرنسية كواحد من أبنائها، إلى تضلّعه من الموروث العربي الإسلامي. ومثل هذا الكتاب الذي يفترض أن يتلقاه القارئ الفرنسي في الدرجة الأولى، يسعى إلى بلورة عناصر ونقاط مشتركة بين الثقافة الغربية الأوروبية والثقافة الإسلامية، وإزالة كثير من اللبس الذي شاب العلاقة بينهما، وأفضى في أحيان عديدة إلى نظرة سلبية متبادلة، فرضتها أحداث الساعة، وغذتها صراعات تاريخية وسياسية بدءاً من الحروب الصليبية والحروب الإستعمارية، وانتهاءً بالقضية الفلسطينية.

ومع أن صلاح ستيتية لا يدّعي احترافاً تأريخياً، إلا أن هذا إقرار لايعفي أي مؤلف من تحمل تبعاتة، ما دام يُقارب موضوع السيرة النبوية، ويتقصّى أخبارها، ويرصد وقائعها زمنياً ومكانياً، ويفسر الأحداث، ويذكر الأسباب والنتائج. وهو إن كتب في مواضيع كثيرة بروحية الشاعر (المسلم) أو الكاتب الحداثي الذي يحيلنا إلى رامبو وسواه، فإنه لا يحق له أن يصرف النظر عن الحقائق التاريخية، أو يعرض عن تمحيص المصادر ونقدها وغربلتها، فالكاتب ينتقي الوقائع ويختار الأحداث التي تنسجم وتتطابق مع الصورة الشخصية الماثلة في ذهنه، ويريد تظهيرها عن رسول الإسلام وحياته، عبر معادلة التوازن بين دور النبي المفكر، والنبي القائد.

في سياق حديثه عن قضية الإسراء والمعراج التي يرى أنها وضعت المهمة النبوية المحمدية، على طريق التوحيد الإبراهيمي، لا يجزم صراحة إن كان عروج النبي عروجاً رمزياً أو واقعياً. في حين أن محمد حسين هيكل في كتاب «محمد» الذي وضعه في ثلاثينيات القرن الماضي، كان أمضى منه رأياً وأقطع حجة. ولم يتوان، بصرف النظر عن صحة البرهان، الجزم بأن رحلة الإسراء والمعراج كانت رحلة صوفية، بما تمثّل من وحدة الكون والوجود.

كذلك يذكر ستيتية بعض الروايات مع توصيفه لها بأنها عجائبية، مثل غسل قلب النبي، وهو صبي يرعى الغنم، دون أن يلحظ القارئ أدنى إشارة أو تعليق على هذا الحدث سلباً أو ايجاباً.

ويقف أيضاً على ما تسرّب من روايات وأخبار، حول موضوع الغرانيق أو الآيات الشيطانية، وينقل ما كتبه الطبري في «تاريخ الأمم والملوك» دون أن يتدخل، أو ينظر فيما أتى به هذا المؤرخ الإسلامي من موارد، أو ما جمعه أو انتحله من أحداث. وجلّ ما يفعله أن يذيّل رواية الطبري برأي مفكر مسلم معاصر، هو محمد الطاهر بن عاشور الذي يضعّف هذه الرواية من الأساس، ويرى فيها تلفيقاً وتحاملاً على الرسول وعلى الإسلام. في حين أن مثل هذا الموقف المبهم

والضبابي للكاتب يريب القارئ. وما يثير الدهشة، أن الكاتب آثر أن يعنون كتابه بالإسم الفرنسي mahomet بدلاً من Muhammad مع ما يحفّ بالإسم الأول من دلالات تاريخية قدحية، استخدمها المستشرقون منذ القدم، ولم نلمس أي مسوّغ لدى المؤلف لتفضيل هذا الإسم على سواه، سوى ما أشار إليه في هامش مقدمة الكتاب من أنه سيتخلى عن الاسم الأول لصالح الثاني في المتن. وهو تعهد لم يلتزم به المؤلف إلا لماماً. ولم تتضح حكمة هـذا التبديل أو هذا الإيثار.

يمهّـد ستيتية في مقـاربته صورة الرسول الشخصية وسيرته الذاتية بالمقارنة مع صورة المسيحية التي يخاطب الكتاب أبنـاءها ومشايعيها في الغرب في المقام الأول، محاولاً أن ينزّه الإسلام من كل ما علق به من شوائب ورواسب الإستعداء الأوروبي الكامن في صلب ثقافة الغـرب التاريخية، مُظهراً فـرادة الإسلام الذي بنـاه الرسول على هذه الأرض الدنيـا ببُعديه المادي والروحي، إزاء المملكة المسيحية التي انصرمت علائقها بهذا العالم حتى قبل مجيء العلمنة.

في المقدمة إشارة إلى هذا التحـوّل والانعطاف العظيمين اللذين أحدثهما الإسلام على مختلف المسـتويات والصعد. ومن خلالها يبسط الكاتب مشهداً بانورامياً لواقع المحيط الجيـو السـياسي والديني السابق الذي شكّل العنـاصر الأولية لبلورة الدين، وعبّد الطريق أمام الوحي المحمـدي. ومن طريق المقارنة بين الدينين المسيحي والإسلامي، رأى المؤلف إلى أن «الحنيفية» أسهمت في احتضان بذور الإسلام واختماره، كما لعبت «الأسينية» قبلاً دوراً حاضناً ومبشراً بظهور المسيحية.

كذلك يعاود ستيتية التنقيب والبحث في موضوع أميّة النبي، الموضوع الذي شغل طوائف متتالية مـن المفكرين والمؤرخين العرب والأجانب، ولم يرس إلا على آراء متنابذة متعارضة، ليس آخرها رأي المفـكر المصري «المشاغب» خليل عبد الكريم الذي يرى في أُمّيـة النبي حديث خرافـة. وفي دوامة هـذه الأفكار المتناقضة يتبنى صلاح ستيتية رأي المفكر الفرنسي جاك بيرك الذي يقرّب ما بين أمية النبي ومفهوم الفطرة التي عـاش عليها العرب.

ويحيل المؤلف المنبهر بروحانية الشرق الآسيوي، أصول التصوف الإسلامي إلى الأديان البوذية. وهذا الموضوع ايضاً موضوع سجالي ينقسم حوله المفكرون. ويكرّس المؤلف النبيَّ أول متصوف في الإسلام. بيد أنه ما يلبث أن يصنف النبي عقب معركة الخندق، وما ساورها من خدع، في خانة السياسي المحنّك، الذي يبزّ ميكافيللي دهاءً.

وهذان البعدان: المادي والروحي، يحسب ستيتية في اقترانهما جوهر الصورة المحمدية والإسلامية. وبقدر ما يرى في الرسول شخصية قيادية وعملية من الخارج، يجد من الداخل حياة مشحونة بالبُعد الماورائي والشفافية الروحية، حيث كل القضايا وكل الفضاءات والنوازع، مثل حب الطيب وحب النساء، تحمل على تقديس الحياة، واستدماجها في نظام وجودي أرقى وأسمى من الواقع المعيوش.

ولا يعزو المؤلف انتصار الإسلام إلى النجاح الدنيوي التاريخي الذي تحقق على يدي الرسول، وإنما إلى الشعلة النورانية التي أضاءها في ظلمة العالم، والتي وضعت نهاية لليل العالم الداخلي. هذه الصورة النورانية التي استعارها المتصوفة المسلمون للدلالة على النور الإلهي والنور المحمدي، اقتبسها المؤلف عنواناً لكتابه السابق «نور على نور» 1992. وغالباً ما استخدمها في كتبه ودواوينه.

وبروحية الشاعر الذي يسعى إلى إضاءة اللامرئي والمحجوب، واكتشاف بواطن الأمكنة وحقائقها الداخلية، يرى إلى الصحراء العربية التي أنجبت الرسول، وكل فضاء صحراوي آخر دوراً أساسياً في الولادة الروحية، وفي الاحساس بالوجود المطلق واللانهائي.

التفاوت الموجع بين الشرق والغرب

برنارد لويس

كلما تحوّلت الحركات القومية
في العالم العربي إلى حركات شعبية،
غدت أقل عروبة وأكثر إسلامية

يقف العديد من العرب والمسلمين موقفاً متوجساً من أفكار برنارد لويس وطروحاته. وتشوب سمعة هذا المستشرق ذائع الصيت التباسات وشُبهات مردها كما يقولون: تحامله على العرب وعلى الإسلام، لا سيما في ظل حكم المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأميركية. ومع ذلك فإن لهذا المستشرق اليهودي الديانة، الإنكليزي الأصل، الأميركي الجنسية، جاذبية يعترف بها خصومه قبل أصدقائه. ومصدر هذه الجاذبية أهليته الأكاديمية، وغزارة معلوماته وموسوعيته، وطول أناته، وقدرته على المساجلة، وعلى التأثير في صناعة الرأي العام. خصوصاً أنه من المتابعين الجديّين لكل ما يدور في أنحاء الشرق الأوسط. وعُرف عن لويس أنه سدّد خطى الدراسات الاستشراقية باتجاه الركون إلى المصادر التاريخية الموثوقة، من دون سواها. وفي هذا المقام يحتفظ بأرشيف يضم عشرات آلاف الوثائق والمخطوطات والمذكرات والمحفوظات الحكومية التركية المعاصرة. ووفرت له هذه الأرشفة الضخمة إمكانية إعداد الكثير من الأبحاث والكتب المرجعية، عن الحقبة التاريخية والحضارية التي عاش في كنفها الأتراك العثمانيون.

وفي ضوء منهجه النقدي العلمي، تطورت المفاهيم والمنهجيات الدراسية التاريخية في الجامعات الأميركية والبريطانية.

«أين الخطأ»: التأثير الغربي واستجابة المسلمين، هو ثمرة من ثمار عكوف برنارد لويس على هذه الثروة الوثائقية العثمانية التي سنحت له، أن يكتب هذا الكتاب وسواه بالتماس من المؤسسة الملكية البريطانية التابعة لوزارة الخارجية. نقطة انطلاقه في «أين الخطأ» معاهدة «كارولوفيتس» التي أبرمتها الدولتان العثمانية والنمساوية، مرتكزاً على ما توفر لديه من دار المحفوظات العثمانية.

وبرنارد لويس في كل ما يكتب، ينأى عن الكتابة التاريخية الحولية (الكرونولوجية) ليتنكّب مسار الثقافة والفكر غير المنفصل عن الأحداث والوقائع والظروف الزمانية والمكانية المحيطة به. بل إن كتابه الأول «العرب في التاريخ» 1950 لم يكن كتاباً في تاريخ العرب، بقدر ما كان ترجمةً لموقف العرب الفكري في تاريخ الإنسانية، وسعياً لمعرفة هويتهم الحضارية، وانجازاتهم في مختلف الحقول والعصور. وعلى هذا الصعيد تُجمع بعض المصادر على أن برنارد لويس هو أول من استخدم مصطلح «صراع الحضارات» في محاضرة نظمتها عام 1957، جامعة جونز هوبكنز في واشنطن حول أزمة الشرق الأوسط. وقد اقتبسه صموئيل هونتنغتون في مقالته الشهيرة عام 1993 في (foreign affairs) فما يسعى إليه لويس هو بناء مقاربة لفهم أسلوب تفكير الإنسان في العالم الإسلامي، والإحاطة بالمصادر التاريخية التي تغذي اليوم الحركات الأصولية والسلفية.

جدلية التقدم والتخلف

يقوم كتاب «أين الخطأ» على الجدلية بين التقدّم والتأخر، بين الثقافة الأصيلة والثقافة المستعارة. أو بين الثقافة المتقدمة التي هي الثقافة الغربية العلمانية الحديثة، والمنكفئة التي هي الثقافة الإسلامية المنقبضة على ذاتها، والمحتفظة بمخزونها الموروث. والنقطة التي يثيرها لويس في الكتاب هي نقطة التماس والاحتكاك.

المكان المشترك بين الداخل والخارج. بين الحقل الإسلامي والحقل العالمي، على ما يذهب إليه طيب تيزيني في بعض أقواله. ونتيجة هذا التجاذب الحتمي والمفترض بين الحقلين الحضاريين بحكم التطور التاريخي الذي قضى أن يتجدد الغرب ويتمدد، ويتقلص الشرق، كان لا بدّ لهذا الأخير أن يتحصّن داخل خطوطه الدفاعية، متشبثاً بتصوراته ومقولاته وأفكاره وذاكرته، في حين أن سنن التاريخ والاجتماع تفرض عليه تحديث المعايير، وتطوير الوسائل والأساليب المادية، والأبنية المنطقية والذهنية. ولا تدفع المكابرة ولا الإنكار ولا الحذر غائلة القدر. وإذا كان برنارد لويس اختار لحظة انحسار النفوذ الإسلامي الذي مثلته الإمبراطورية العثمانية لعدة قرون، بإبرام معاهدة «كارولوفيتس» التي أقرّ فيها العثمانيون بهزيمتهم أمام جيش النمسا، فإن المسلمين داخل الإمبراطورية وخارجها لم يذعنوا للهزيمة هذه، ولا للهزائم والإخفاقات المتكررة التي مُنيوا بها فيما بعد. ومردّ هذا الإصرار وعدم الإنكسار أمام رياح الغرب، وما حملته من بذور الحداثة، يعود إلى صعوبة انسلاخهم عن جذورهم، وثقافتهم الدينية التي يمثّل نواتها الصلبة الإسلام، بوصفه الوجه الأكثر دلالة على هوية هذه الشعوب. فالمسلمون يرفضون أن يتخذوا الغرب المسيحي أو أوروبا العلمانية مثالاً ونموذجاً في العيش والفكر. ويؤثرون، لا سيّما الأصوليين منهم، العيش في كنف التقاليد والأعراف والسنن الإسلامية التي لم تتبدّل تبديلاً. وبقدر ما يشعر هؤلاء بجروحهم الحضارية، ويتحسسون الهوان والضعف، فإن ردود أفعالهم ضد الغرب تتفاقم عنفاً وشراسة، وتمثل العمليات الإرهابية بعضاً من هذه التجليات السافرة.

العناية التي يوليها برنارد لويس لهذه النواة الدينية عند المسلمين، يعدّها حجر عثرة، لا في وجه التمثل أو التطور الحداثي الذي لا يمكن دفعه، لأنه أمر حتمي في رأيه، بل في إعاقة سرعته واندفاعه وتدفقه. هذه العناية هي التي تميّز نظرة برنارد لويس عن سواه من الباحثين والمستشرقين، بخاصة أولئك المتأثرين بالفكر الماركسي، والذين ألحقوا الظاهرة الدينية بركاب العوامل والأوضاع السياسية

والاقتصادية العميقة. في حين أن لويس أدرك أن للولاء الديني بوصفه نظام حياة ووجود، مكانة لا تُضاهى في حضارة يلعب فيها الدين دوراً مركزياً. بل إن العديد من البرامج السياسية والاقتصادية الحالية مصوغة بلغة دينية. وغالباً ما يلتمس الزعماء المسلمون والعرب في خطبهم الجماهيرية الرموز الدينية لتحريك وجدان الناس. وفي كتابه «عودة الإسلام» يذكر لويس أنه كلما تحوّلت الحركات القومية في العالم العربي إلى حركات شعبية، كلما غدت أقل قومية وأكثر دينية. أي أقل عروبة وأكثر إسلامية. لذلك فإن احتلال الحركات الإسلامية المعاصرة مسرح الأحداث ليست أمراً مفاجئاً، ما دامت النزعة الإسلامية متأصلة في التربية والسلوك، وما دامت عملية التحديث مرتبكة. ولويس منسجم مع نفسه، كما يقول زكاري لوكمان في كتابه «تاريخ الاستشراق وسياسته» ومنسجم مع أفكاره التأسيسية الأولى منذ عام 1953. عندما حسب في مقال عن الشيوعية والإسلام، أن المسار التاريخي لحضارة المسلمين تقوم على خواص جوهرانية ثقافية، لا تتبدّل إلا في الشكل، وتعاود الظهور أثناء الأزمات. ولويس في هذا، يضع أمام قارئه نقيضين بعضُهما إزاء البعض الآخر: الذهنية الإسلامية الدينية الشرقية اللاعقلانية، والذهنية الغربية العلمانية العقلانية. وهكذا يغدو العالم الإسلامي مقارنةً بأوروبا الحديثة فقيراً وضعيفاً وجاهلاً. وهذا التفاوت الموجع بين الشرق والغرب يزيد المسلم ألماً وتبريحاً، عندما يقارن ما كان عليه من تقدم ورقيّ وازدهار، في غابر الأيام، وما آلت إليه حالته اليوم من تراجع واستتباع وتقهقر.

أسئلة وأجوبة

«من فعل ذلك بنا»؟ «بماذا أخطأنا»؟ «كيف نصحح الخطأ»؟ هي اسئلة تلحّ على عقول المسلمين المعاصرين، وعليها يتأرجح جواب أصولي، يختصر الأمر بتشجيع العودة إلى ينابيع الموروث الديني، وجواب علماني ديموقراطي يدعو إلى هجر هذا التراث، وسلوك سبيل الغرب. ويرى لويس أن هذه الأسئلة لم تُفضِ في كل الأحوال إلا إلى خيالات وأوهام عُصابية، ونظريات تآمرية، تُلقي التبعة حيناً،

على الاستعمار الأجنبي من المغول والصليبيين والأتراك، وحيناً آخر، على الإمبرياليين والأميركيين واليهود الإسرائيليين، بينما يتخبّط العالم العربي والإسلامي في مآزقه وأزماته المتعددة الوجوه. ولا يضع برنارد لويس بالطبع الحلول الناجعة، إنما يشير إلى ان المتاعب التي يعاني منها العالم الإسلامي اليوم، ترجع إلى ازدياد القمع الفكري والعقلي. ويرى إلى ضرورة تحرير الاقتصاد من الفساد وسوء الإدارة، وعدم اقتصار مداخيل الدول وموازناتها على أموال النفط والغاز، ويحث على تحرير المرأة من ظلم الرجل، والمواطنين من استبداد الحكام وطغيانهم.

المسألة أن حركة الحداثة حركة مهيمنة، وهي ثمرة الطلاق بين الدين والدنيا، ولا يمكن مواجهتها في الشرق الأوسط الإسلامي إلا بأدوات من سنخها. وعلة التراجع في رأي لويس، ليس العقيدة الدينية بحد ذاتها، ولا يضع وزر هذا التخلّف على الدين الإسلامي بالمطلق، فهو الدين الذي يُقر بعظمته التاريخية، بخلاف ما يُشاع عنه، إذ يصفه بأنه دين المساواة والتسامح، ومقارنة بالمسيحية، فقد خلا من محاكم التفتيش، وإدانة المهرطقين. بل يتأسف على خسوف الحضارة التي صاغها هذا الدين. الحضارة الإسلامية التي «كانت يوماً ما اعظم الحضارات التي شهدها تاريخ البشرية، وأكثرها تقدماً، وأشدها انفتاحاً» (ص 249). إنما تكمن العلة في المقاربة الدينية، والبنية الفقهية المتخلفة في فضاء إسلامي اقتحمته مفردات الحداثة وأدواتها المادية والذهنية، وأفضت إلى تشكيل ظواهر جديدة وتحولات حضارية أبدلت الأقيسة الزمانية والمكانية التقليدية، بأخرى أكثر جدة وتطوراً وقابلية، لاستيعاب هذا العالم الماثل في حياتنا وفي نفوسنا. بل ما يُستوحى من كلامه، أنه ضد استخدام الدين لتبرير التعسف السياسي، وكبت الحريات الفردية، وضد استفحال نفوذ المؤسسة الدينية في المجتمع والدولة، ولا يستثني اسرائيل اليهودية. وفي هذا المقام يعقد مقارنة موجزة بين الدين في السعودية وإسرائيل، لإبراز الدور الديني في تعريف الهوية وتحديد الولاء، ليجد أن إسرائيل العلمانية ظاهراً، تتيح دوراً سياسياً لرجال الدين، يفوق بأضعاف الدور المقابل لهم في السعودية.

أما المنافحة المستفيضة لمقدّم الكتاب رؤوف عباس عن إسلام ماضوي، لم يقدح به برنارد لويس البتة، بل يغلو أحياناً في إطرائه، إنما أوقعته في مغالطات لم تلحظ الفرق بين الدين الإسلامي كموضوع بحث تاريخي، وموضوع قانوني، والدين كموضوع تطبيق وممارسة. وأكثر حلقاته ضعفاً هي مقارنته بين وضعية المرأة المسلمة والمرأة الغربية. وتحليله عامة أقرب إلى اللغو الشعبوي المتداول، منه إلى التحليل العلمي الاجتماعي. ويبقى أن كتاب «أين الخطأ» يستعيد السؤال، بل الأسئلة حول التقدم والتأخر، التي دارت في عقول النهضويين ردحاً طويلاً من دون مجيب، فهل أجاب عنها برنارد لويس؟.

يضعنا المفكر فهمي جدعان بين حدّين أو نِصابين هما: المقدس والحرية، ساعياً إلى أن يؤالف بينهما، على ما فيهما من تنافر وتناقض على الصعيد الوجودي والصعيد المعرفي. ومثل هذا المسعى التوفيقي والتصالحي هو دأب العديد من المفكرين العرب الطليعيين. وقد سارعت رياح الحداثة في بذر بذور هذا الشقاق والتصادم، وخلقت هذه الإشكالية الفكرية، كبؤرة تتنازعها الإتجاهات المتعددة والمتباينة، وتمخّضت عن هذا التلجلج بين المكوّن الموروث والمكوّن المكتسب. والمسألة أن القضية الدينية التي يرمز إليها المقدس تشكّل القاع الثقافي للمجتمعات العربية. والعبور نحو العصر، يفترض خطوطاً متشابكة، واكتشاف إمكانيات تتيحها خطوط التقاطع بين الدين والسياسة، على ما يذهب إليه إيليا حريق. وإذا كانت الحداثة حركة وليست نموذجاً، فإن الحل التحديثي يبدو استجابة لوضع جديد، يؤدي عدم التجاوب معه، إلى خلل في العلاقات واضطرابات في المجتمع.

وجدعان في كتابه «المقدس والحرية» يميّز بين فكر التحديث العربي، وفكر الحداثة الغربية، وتقوم هذه المباينة على اعتبار المعطيات العربية المشخّصة، والمنظومة الثقافية، والبيئة المحلية، والمسار التاريخي لمختلف مكونات الحضارة

العربية، هي الأرضية التي ينبغي الإنطلاق منها. وحين يتكلم على وعي ثقافي عربي إسلامي، فإنه لا يعني ذلك الوعي المتولّد عن تمثّل النص الديني وحده، إنما يعني جملة التمثّلات التي تجدها عند عدد من المفكرين العرب والمسلمين القدماء والمحدثين، ويدخل في هذا الأصوليون والفقهاء والمتكلمون والفلاسفة ومفكرو النهضة والتنوير، والكتّاب المعاصرون على اختلاف مشاربهم وغاياتهم. وهذه الأرضية الشاسعة هي الكاشفة لما أصاب هذا الجسد الإجتماعي الثقافي من وهن، أو ما اكتسبه من مناعة، وما لحق به من عواقب مرّة ومدمرة، أو حصّله من ثمار حلوة. وعملية التحديث العربية ظاهرة اجتماعية وفكرية، يردّها جدعان إلى بداية التاريخ الإسلامي، حينما أحدث القرآن قطيعة مع أساطير الأولين وآلهة الميتولوجية القديمة. والحداثة هي بالفعل سُنّة حضارية، وجزء من مسار الأمم، ومن سمات الفنون والآداب، ومقوم من مقومات العمران البشري. والحداثة بمعنى التقدم والرقّي خصيصة من خصائص الدول والناس. وهذا أمر مفروغ منه، في الدراسات التاريخية والإناسية، إلا أن الحداثة اليوم، التي ننضوي تحت لوائها، تتباين عن أية حضارة أخرى عرفها البشر، لأنها ارتبطت بالعولمة والتقنية وكشوفات العلم.

نزعة تطهّرية

الحداثة اليوم ذات وطأة طاغية على النفوس والأجساد، وذات مفهوم شمولي وكوني. ولهذه الحداثة المعولمة تأثيرها وقدرتها على تشكيل الأفكار والعقول والأذواق والحساسيات الجمالية، وابتكار وسائل الترفيه والتسلية. ومع أن هذه المجريات لم يغفل عنها فهمي جدعان، إلا أن نزعته التطهّرية جعلته يرى في هذه الحداثة المعولمة انحطاطاً وسفاهة، واستغراقاً ليبيدياً في اللذة والغرائزية والشهوية. ونزعته المعادية لليبرالية الجديدة التي تقودها اميركا، ولثقافة السوق والمنفعة، حملته على الظن، بأن هكذا ثقافة معولمة، لن تقود إلا إلى حرية منفلتة إباحية، تحوّل الإنسان إلى مركب إناسي يقوم على الشهوة فحسب، لذا يدعو إزاء هذا الجنوح اللاأخلاقي، إلى احترام القوى والملكات الروحية والقيم الأخلاقية

والدينية، وإلى أن يكون الهدف النهائي احترام حاجات الإنسان الجسدية، في حدود توزيع متوازن ومتكامل، بينه وبين المكوّنات الأخرى للوجود الإنساني، في إطار السعادة والعدالة والرفاهية. وعليه يتعيّن على فكر التحديث العربي ليكون ناجعاً ومجدياً، أن يبدأ من المعطيات العربية المباشرة، لا من متعلقات الثقافة الغربية، لأن لكل ثقافة منطقها وحدودها وغاياتها، وأن تكون الذاكرة الجمعية الحاملة للتاريخ والتراث والذات قاعدة لهويتنا وكينونتنا، وتنقيتها من الشوائب والتشويه، إزاء محاولة الليبرالية الجديدة تدمير هذه الذاكرة، وذلك بجعلها موضوعاً للنظر والبحث والمراجعة. ولا يعني جدعان بهذه الدعوة الإرتداد إلى القواعد السلفية، بل الذهاب إلى مساءلة الدين نفسه، بإعادة قراءته، واجتراح المناهج الجديدة، في فهم النصوص وتأويلها، وفق المفاهيم والمقولات العقلية. أما حديثه عن فكرة المصلح الديني الذي يأتي على رأس كل مائة عام ليجدد لهذه الأمة أمر دينها، بأنها فكرة ضاربة في هاجس التحديث، فلا أظن أنه أصاب بقوله كبد الحقيقة. فالمقصود ليس التجديد والتغيير، بقدرما قصد واضعوها، العودة إلى إحياء الدين بمراسمه وشعائره وشريعته، والعودة إلى الأصول والينابيع.

ومع ملاحظته خصوصية الثقافة العربية، فإنه يراها منخرطة في التاريخ العام، بما هي ثقافة إنسانية تمدّ جذورها، لا في المنطق المتعالي وحده، وإنما في الزمني المحايث. لكن جدعان ما يلبث ان يحدّ هذه الثقافة بالوحي الذي «هو الأصل الثابت الأول المقوّم لهذه الثقافة» ص 236. والوحي هو الأساس والحاكم في الأمور الدينية والدنيوية اعتماداً على العقل ومعاييره، وعلى «السمع والفؤاد» أي الحواس والوجدان. وهو عين على الدنيا، وعين على الآخرة. بيد أن هذه العلاقة ليست متكافئة، على ما يحسب جدعان، إنما يفتئت طرف على طرف آخر. ويتحكّم المفارق واللازمني على المحايث الزمني، لأن من طبيعة المفارق المتعالي الهيمنة والشمولية والإحاطة، ومن طبيعة الرؤية الدينية إنها هي التي تضع السقوف، وتدير رسم الحدود والفواصل لأي عمل دنيوي. وهي التي تخلع الشرعية عليه، أو

تنزعها منه، لأنها الإطار والمرجع والمآل الأخير. والثقافة العربية التقليدية ما تزال عالقة في حبائل المقدس وخاضعة له، بصورة أو أخرى. وفي رأي جدعان أنّ على الحرية، والحرية المنشودة هنا هي حرية التعبير بالدرجة الأولى، أن تقف أمام سياج المقدس، ولا يجوز أن تخترقه بأية طريقة. ولا يجوز للمغامرين من الليبراليين أو العلمانيين الراديكاليين أن يسلكوا بالحرية الطرق التي تحملهم إلى الإساءة لهذا المقدس، لا سيما تحت أشكال العنف اللفظي أو العنف الرمزي. وهو يشير بذلك إلى الرسوم الدانماركية، ورواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» وحظر الحجاب. فمثل هذه الإساءة هي تعدٍ على الشخصية الوجدانية الدينية. وجدعان لا يميز بين المقدس الديني والذات التي تعتنقه وتؤمن به. وإذا كانت الحرية الفردية المتمادية تُمارس من خلال الفضاء الديمقراطي الغربي، فإن جدعان يعتبر التشبّث بهذه الحريات على ما هي عليه، من شطط وغلو، أقرب إلى أن تمثل الأصنام المقدسة الجديدة. ويخشى من نشوب حرب أو صراع بين المقدسات. وهذا خوف في غير محله، فالوقائع والتجارب تدلنا على أن طبيعة الحريات الديمقراطية ومساراتها التاريخية، على ما يشوب ممارستها أحياناً من عيوب وقصور، لا يمكن أن ترقى إلى خانة المقدسات التي تعلو فوق النقد والتجريح. فكل ما أنتجت سياسات هذه الدول، من ضروب الحريات وأشكال التعبير، محكوم بالمراجعة والتصويب والتعديل، في حين أن المقدس الديني مجرد من كل نقصان، ولا يُؤخذ إلا بكامله وإطلاقيته ومعصوميته.

الحجاب والحرية

ورغم هذا الاحتياط والتوجّس، فإن جدعان يدعو إلى ضرورة إيثار العقلانية الموضوعية التي تضبط العقل الوجداني الديني، عندما يُمس المقدّس، وتوجهه نحو المسالك الآمنة، والمصلحة والسلام، تحاشياً لصراعات تستجرّ عنفاً وعواقب وخيمة، واحتجاجات لا طائل منها، وذلك من خلال تفكيك خطاب الآخر المسيء، وتخطئته بالبرهان الساطع، والحجة المقنعة. وهو يعوّل على العقلاء

ليتعمقوا في فهم الفلسفة اللاهوتية المضادة، حتى ينصبّ نقاشهم في صلب الأطروحات النقيضة. ويفضي ذلك النهج إلى الاعتياد على التفكير العقلاني الموضوعي، وعلى أن يكون العقل موجّهاً لأفكارنا، وأن تكون معارفنا عن أنفسنا وعن الآخر واضحة نيّرة.

وبمقتضى نظريته الإصلاحية التوفيقية، يعزو فهمي جدعان للفقه الإسلامي المعاصر فضل زعزعة القيود الذكورية، من خلال حكم «الخلعة» أي تطليق المرأة زوجها. «محدثاً بذلك ثغرة عظيمة في البناء التسلطي للرجل!!» ص 51. ولا أدري إن كان في مقدورنا، أن نضع هذه «المأثرة» الفقهية في رأس أولويات المرأة. في حين أن قضايا كبرى لم تتطرق إليها منظومة الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه ومناحيه لا قديماً ولا حديثاً، مثل حصة المرأة في الإرث، ومثل تعدد الزوجات. وإذا كان جدعان عدّ خروج المرأة إلى الحقل الوظيفي نتيجة من نتائج الإجتهاد الفقهي المتسامح والمتجاوب مع الحياة، فإن مثل هذا الخروج فرضه في الحقيقة الواقع الإقتصادي وتطوره، وتنوّع مجالاته واختصاصاته.

وفي مسألة علاقة ارتداء الحجاب بالحرية الممنوحة للمرأة، يعزو إلى المرأة المسلمة المحجّبة القناعة والرغبة في صون عفافها، إزاء الشطط في الحرية الجنسية والممارسات اللاأخلاقية التي يأباها المجتمع التقليدي، ومع أنه ينبّه إلى أن بعض النساء يقترفن الرذيلة متخذات الحجاب درعاً لهن وحماية، ولكنه يعدّ ذلك حالة مفارقة، و«آفة عارضة» وليست من مقاصد الحجاب الذاتية الحقيقية. وكان حريّاً بمفكر في وزنه ألا يطرح موضوع الحجاب بهذه الخفة، وأن يعيد إلى اختلاف الأزياء معناه الإناسي والإجتماعي، ورمزيته، ودلالته السيميولوجية.

فالحجاب إن طاول أزمة الذكورة والأنوثة من منظور التوسّع الرأسمالي، وتحولات السوق والحاجات في المجتمع الإستهلاكي، وإعادة تقسيم الأدوار، فهو كذلك علامة دينية إستعراضية «يخضع إلى منطق تيولوجي قوامه السيطرة الواقعية على جسد المرأة لإحكام مراقبته» على ما يقول فتحي بن سلامة ص 217 (الإسلام

والتحليل النفسي) والحجاب عملية يتحوّل بها جسد المرأة بأكمله إلى شيء محرّم، وإلى كتلة غُفْلٍ، وإلى محل ريبة، وحضور شبحي هُوامي مُلغِز. وتعبّر العيادات النفسية عن حالات واستيهامات مرضية لدى العديد من المحجّبات.

وإذا كان جدعان يقول بوجود مفهوم الشخصية في الإسلام، ويضرب على ذلك أمثلة من كتب التراث، فإن مثل هذا المفهوم للشخصية إن وُجد، فهو بحاجة إلى تمحيص. إذ أن البحث عن الشخصية الإسلامية التراثية التقليدية المستقلة، بالمعنى الحديث للكلمة، غير مجد، ما دامت حركتها، مرتبطة بالسعادة الأخروية، عبر تنفيذ الأوامر والواجبات الدينية وتجنّب النواهي. فالشخصية الإسلامية يحركها الوازع الديني، مادامت أوامر الوحي منارتها ومرتجاها. وهذه الفلسفة لا ترى الإنسان إلا في مدار المتعاليات، وفي فضاء الكائن المكلّف بالعبادة والتشوّق إلى عالم الغيب. فالحقائق كما يقول ابراهيم أزروال: صيغت وأُحكمت بمعزل عن إرادته، وعن فعاليته. ولا يبقى للإنسان إلا أن يؤكد مصيره الميتافيزيقي بالإنخراط التسليمي في الزمان المقدس.

التنافس بين رجال الدين هو الصراع
على «المال المقدس»

إذا كان التمرّس السياسي، والخبرة الميدانية، ومراعاة أصول البحث الأكاديمي، أوجب على فالح عبد الجبار، أن يحصر موضوع كتابه الضخم «العمامة والأفندي» بالحياة الدينية، وتجلياتها عند الشيعة العراقيين، وسياسة التجاذب بينهم وبين الحكام في العراق الحديث، فإنّ أغراضه ومراميه النظرية أعمّ من الحالة العراقية، فالنتائج المرتجاة من هذه العيّنة الملموسة، والمعطيات المحلّلة والمرصودة بدقة وتفصيل، تعبّد الطريق نحو معرفة أفضل لفهم عمل آليات الخطاب الديني ومساراته وتعبيراته وتمظهراته الإحتجاجية، دون أن يصطدم هذا التعميم بإغراءات التبسيطية والإختزالية والتجريدية. بل إن عبد الجبار يقارب الظاهرة الشيعية العراقية باعتبارها ظاهرة تاريخية مركبة ومعقدة، متتبعاً أصولها وأبعادها الإقتصادية، وطبيعتها النفسية والوجدانية.

وفي مسح عام لأهم الأبحاث التي ظهرت في العقود الأخيرة حول الظاهرة الطائفية، ينتقد المقاربات السوسيولوجية التي تجعل من الطوائف كيانات متجانسة، ومغلقة على ذاتها وتاريخها. في حين يرى أنّ الظاهرة الدينية والطائفية ظاهرة ديناميكية متعرّجة الخطوط، ومرتبطة بجذورها الإجتماعية والتاريخية التي انتجتها. وهي إلى ذلك متفاوتة ومتعارضة ومتعددة العناصر والميول. وفي ضوء هذا الفهم

يثني على أعمال حنا بطاطو الذي يكشف عن السيرورة المعقدة للظاهرة الطائفية، وينأى في مسألة العداء الشيعي ـ السني عن أي إفراط أو شطط.

وأبرز ما يمكن أن نتلمّسه عند فالح عبد الجبار، نظرته الديناميكية الجدلية التي يتواشج فيها الإيقاع التاريخي الوطني للعراق وتحولاته السياسية والإجتماعية المحلية، بالإيقاع التاريخي للمحيط العربي والإقليمي وتطوراته، لا سيما المحيط الإيراني ما بعد الثورة الإسلامية. وفي ضوء سردية تاريخية معمّقة للحياة السياسية في العراق عموماً، وأحوال الشيعة خصوصاً، نلمس أثر الظروف الخارجية والداخلية على تبلور بعض النظريات والمفاهيم أو ضمورها. وكيفية استغلال الطقوس الشعبية الدينية، وعلى رأسها طقوس عاشوراء، وزيارات العتبات المقدسة، في عملية تأجيج العواطف والضغائن المكبوتة والمعادية للحكومات العراقية القائمة، حيث يتداخل آنئذ، العنصر التاريخي لظلامة كربلاء بالظلامة السياسية والإجتماعية الراهنة.

بيد أن الذي يسترعي الإنتباه، أن عبد الجبار، وهو يخوض في العلاقة الملتبسة والمتوترة بين شيعة العراق، والحكم العراقي الذي تبنى الشعارات العربية، يستعيد الأطروحة الشائعة التي تقرن القومية العربية بالطائفة السنية، والتي يرددها ولي نصر في كتابه «صحوة الشيعة» بلغة إيديولوجية سافرة وعنصرية، متهماً الداعين إلى القومية، بأنهم يستخدمونها ضد الشيعة لهضم حقوقهم، ودرء الأنظمة العربية التقليدية عن أي تهديد ينال من هيبة حكمها. كما يفعل كنعان مكية في «جمهورية الخوف» حين يتحرى عن أصول النزعة القومية في صلب المذهب السني العربي. وكان جديراً بعبد الجبار الكاتب الموضوعي والمتبحّر أن يحترس من هذا التعميم، وأن يتوسّع في جلاء هذه الفكرة عبر سياقها وشروطها التاريخية، الفكرة التي تعاطف معها ونافح عنها غالبية الشرائح الشيعية في فترات عصيبة من التاريخ الحديث. وألاّ يكتفي بالتماس مقولة عنصرية موازية، هي مقولة الشعوبية التي شهرها نظام صدّام حسين في وجه المؤيدين للثورة الإيرانية الإسلامية.

رمزان متناقضان

في كتاب «العمامة والأفندي» يظهر رمزان متناقضان: رجل الدين المعمّم الذي يمثّل القوة التقليدية المحافظة، والمعرفة المقدسة والمؤدلجة، والنظام الأخلاقي الصلب. أما الرمز النقيض فهو، كما جاء في كتاب عبد الجبار «في الأحوال والأهوال» المهندس والضابط والإداري والمحاسب، والعلماني الجديد في الدولة المركزية الحديثة. وهذان النموذجان يتواجهان فكرياً وإجتماعياً وسياسياً. وإذا كان لهما أن يتعايشا معاً، فإنّه تعايش اضطراري، سرعان ما يتحول إلى صراع خفي حيناً، وظاهر أحياناً، بفعل شروط انتقال المجتمع من وضع، إلى وضع آخر يتداخل فيه السياسي بالإقتصادي والثقافي والإجتماعي. وقد اشتد أوار هذا الصراع حينما انتقلت البلاد من مرحلة ما قبل الدولة الوطنية، إلى مرحلة الدولة الوطنية المركزية. وقد أفضى هذا التحول إلى انحسار نفوذ رجال الدين وسلطتهم، وإلى تحطّم «الأشكال الإجتماعية الأقدم التي تعلي من قيم النسب النبيل أو المعرفة الدينية أو القداسة أو البسالة القتالية» حسب عبارة حنا بطاطو.

السردية الكبرى لكتاب «العمامة والأفندي» تغطي التطورات والظروف التاريخية والتحولات الإجتماعية والسياسية في العراق، وفي داخل صفوف الطائفة الشيعية. وتكشف هذه السردية لتاريخ العراق الحديث، الأرضية والشروط التي اكتملت فيها عناصر الصراعات والتجاذبات المتكتلة حيناً، والمبعثرة أحياناً، الظاهرة تارة، والمختفية طوراً. وإذا كان المؤلف قد حدّد بداية التنافس السري ثم العلني، بين الدولة العراقية والطائفة الشيعية، بانبثاق «حزب الدعوة» أول حزب شيعي عراقي، فإنّ هذه الفترة التي أعقبت ثورة تموز 58 عرفت بوادر انكفاء الإيديولوجيات العلمانية وتآكلها، وازدياد جاذبية الإيديولوجيات المقدسة، واشتداد عود الهويات الإثنية والطائفية. وعبّر النهوض الطائفي، عن ضعف سيرورة التكامل، والاندماج الوطني بين أطياف الشعب العراقي، الذي يتوزع ولاؤه على أكثر من موقع طبقي وطائفي وقبلي وعرقي. ودفع التوجس من حكم عبد الرحمن

وعبد السلام عارف المنحازين سنياً، إلى سلوك الشيعة طريق العمل السياسي السري، عبر تشكيل التنظيمات الحزبية ذات الإيديولوجية الدينية.

لذلك يضع فالح عبد الجبار، في تحليله الظاهرة الدينية الشيعية، الحوزات في كربلاء والنجف في بؤرة الضوء، بوصفها مركز تأثير وجذب وتحريض. وقد سبق للمؤلف أن حلّل في كتابه «المادية والفكر الديني المعاصر» وبالأرقام، الموارد المالية للحوزات، وطرائق جبايتها وصرفها، وصراع المرجعيات فيما بينها على استقطاب الأموال الشرعية، من زكاة وخُمس وأوقاف، الأموال التي تساعدها على بسط شبكات نفوذها، وخلق جماعات من الأتباع والمريدين. وقد حاولت هذه الجماعات بقيادة علماء الطائفة أن تتغلغل إلى مجالات غير خاضعة لسيطرة الدولة، مثل ميادين التعليم، والمساعدات الإجتماعية، والأعمال الخيرية، والعناية الطبية، وإصدار المطبوعات التي ترمي إليّ بناء نظرية إجتماعية وسياسية منافحة عن الإسلام، لتشكل ما يشبه المجتمع المدني الشيعي. وفي مواجهة تهديد الإيديولوجية العلمانية، لعبت مجلة «أضواء» دوراً توجيهياً وتثقيفياً بارزاً في إعداد الجماعة، وفي منافسة الفكر الماركسي.

وإذ يعكف عبد الجبار، على تحليل مطبوعات حزب الدعوة وبياناته المتضاربة والمتناقضة أحياناً، وأسماء دعاته ورعاته ومموليه، لا سيما في بداية تأسيس خلاياه الأولى، فإنه يُرجع نشأة الحزب إلى عزم القيمين الأوائل عليه، وخصوصاً محمد باقر الصدر وصاحب الدخيل، على إنشاء اطار تنظيمي يضاهي الحزب الشيوعي الذي كان قد استقطب العديد من الطلاب والشرائح العمالية والشعبية. وقد جمع العداء المشترك للشيوعيين آنذاك، حزب الدعوة إلى حزب البعث.

وفي قراءته لمنحى حزب الدعوة الفكري واستراتيجيته السياسية، عدّ عبد الجبار خطاب الدعوة وإطاره التنظيمي خطاباً وإطاراً يحاكيان الأحزاب العلمانية الحديثة بمضامينها وأساليبها وإستراتيجياتها ومفاهيمها، ولكن بتغطية وباستيحاءات

إسلامية. بل إنّ حزب الدعوة في رأي الكاتب، استلهم أساليب التنظيم اللينيني الذي أرسته الأممية الشيوعية الثالثة، في عشرينيات القرن الماضي، وتبنّاه شيوعيون عرب وقوميون راديكاليون، وأخوان مسلمون.

المعرفة والسلطة

ينكبّ عبد الجبار على تحليل طبيعة المعرفة الدينية، وتكوين ركائز السلطة عند علماء الدين الشيعة، بالاستناد إلى فحوى أطروحة ميشال فوكو عن علاقة المعرفة بالسلطة. إذ نُسجت هذه العلاقة تاريخياً وبصورة تدرّجية. وقامت اولاً على فكرة ضرورة أخذ الشيعي بنصائح الفقيه طوعاً واستحساناً، ومع تنامي الدور المنوط بالفقيه الشيعي، غدا تقليده واجباً أخلاقياً ودينياً مفروضاً على أبناء الملة كافة. وحوّل هذا التقليد المفروض الشيعيَّ إلى تابع، لاسيما بعد التشيّع الإيراني الذي اندغم في صلب الدولة الصفوية. وكان من التزام الناس تنفيذ آراء العلماء ووصاياهم، أن زاحمت السلطة الدينية التي تمتّع بها المجتهدون العلماء، السلطة المدنية التي يمثّلها الحكام، وحلّت محلها في كثير من الأوقات. وساعدت أحياناً على امتثال الشيعي لرأي الفقيه، لا في الأمور الدينية فحسب، بل في شتى الشؤون الدنيوية والدينية.

وقد ارتكزت هذه الطاعة، على تفسير كلمة «أولي الأمر»، في الآية 59 من سورة «النساء» التي تدل عند الشيعة على الإمام المعصوم، أو من يحل مكانه. أما ولي الأمر عند القطب الإصلاحي السنّي الشيخ محمد عبده الذي يستشهد به عبد الجبار، فإنه غير محصور بإمام أو حاكم. ولو رجع المؤلف مباشرة إلى «تفسير المنار» الذي كرّس صفحات طويلة لهذه المسألة، لعثر على إضاءة جيدة ومفيدة لبحثه، حيث تتبدّل دلالات أولي الأمر مع الزمن، إلى درجة جعلت محمد عبده المتصالح مع واقعه، يُخرج الناس من مدار الطاعة لعلماء هذا العصر، ليستبدلهم بممثلي الأمة المنتخبين من الشعب بلا إكراه أو ضغط، أي أهل الحل والعقد والقيادة، في الدولة الوطنية أو القومية الحديثة.

وعبد الجبار ينسج صيغة تكاملية بين إيديولوجية دينية نخبوية، يقودها رجال الدين، وتقوم على إسلام تجريدي وفقهي، وإيديولوجية شعبوية محلية مرتبطة بممارسة التقاليد والطقوس الدينية، لا سيما الطقوس العاشورائية. وإذا كان بعض علماء الإناسة الدينية، جعل هذين المستويين من الممارسة أو الفهم الديني في حالة تجاذب وتنازع بينهما، فإنهما عند فالح عبد الجبار، فضاءان متكاملان ومتّحدان يرعاهما ويهيمن عليهما سوية، علماء الدين الشيعة الذين يغتنمون المناسبات العاشورائية، لتوظيفها أدوات لتعبئة الجماهير وتحريضها، لاسيما إبان الأحداث، والملمّات والتحولات العنيفة. ولا بدّ مع ذلك، من استدراك أن الجسم العلمائي الشيعي ليس متجانساً أو متصالحاً، أو موحّداً، بل تخللته، عبر الزمن، نزاعات ومشاحنات ومماحكات بين الإخباريين والأصوليين. اما العوامل المسببة لديمومة هذه النزاعات الداخلية، فمردّها التنافس على الموارد المالية، التي يسميها عبد الجبار «المال المقدس»، والتزاحم على النفوذ والسيطرة.

مكمن القوة عند الفقهاء

آراؤهم الملزمة والسارية والمطاعة

يختطّ الكاتب العراقي رشيد الخيّون المتفرّغ للأبحاث الدينية، لا سيما الفِرق والنِحل الإسلامية والشرق أوسطية نهجاً دقيقاً. ويقارب المفاهيم والتصورات الشائعة مقاربة عقلانية تجلو كل ما يشوبها من شوائب الخرافة والأسطورة. ويتميّز الخيّون بهذه السلاسة الأسلوبية في عرض أفكاره، أو مناقشة أفكار الآخرين. سلاسة تتواشج فيها المعلومة بالرواية التراثية، والتشريع بالتاريخ، والمصطلح العلمي بالمُلَح والطرائف. وفي كتاب يحمل عنواناً موحياً «بعد إذن الفقيه» لا يخرج المؤلف عن سمت كتاباته المعروفة، السريعة التمثّل، النائية عن تقعّر الكلام، وتكلّف اللفظ، رغم غزارة استخدامه الإستشهادات الشعرية العربية القديمة، والمقاطع النثرية للكتّاب العرب الكلاسيكيين.

العنوان على طرافته يثير سؤالاً عن مكانة الفقيه المسلم الذي يستأذنه الكاتب افتراضاً، باعتبار الأمور المثارة هي من صلاحية رجل الدين واختصاصه، وكنت أؤثر أن يطرح الخيّون هذه الصلاحية على بساط البحث كجزء جوهري من مقاربته. حيث أن موضوعاته التي يتطرّق إليها، مثل موضوعات النساء والطفولة، وتربية الأولاد، والحفاظ على حقوق المؤلفين، وقضايا التعليم والوظيفة، أمور لا تقتصر على مهام علماء الدين، إنما يشاركهم فيها، بل يتقدمهم علماء التربية والنفس وعلم

الاجتماع. لكن استئذانه الفقيه، في معالجة هذه المسائل المشتركة، إنما جاء ثمرة استيلاء هذه الطبقة على الفضاء الإسلامي العام والخاص، بدءاً من تدبير السياسة والحكم، إلى حياة الأسرة، وحتى إلى اختلاء المرء مع نفسه. وقد توسّعت المظلة الدينية حتى غطّت في هذه الآونة كل الظواهر الأخرى غير الدينية بالأصل. وهو في استئذانه المفترض، يُقرّ ضمناً لرجال الدين بدور متزايد، ويحاول أن يُبعد عنه تهمة التطفّل على الحيّز الذي يهيمنون عليه، وإن كان يرى أنهم لا يُحسنون فهم المسائل على وجهها الصحيح، أو يتعسّفون الرأي فيها، فهو لا يحاول زحزحتهم عما وضعوا أيديهم عليه. ولا يرتاب مما ندبوا أنفسهم له، من مهام ومسؤوليات تتجاوز حدود الديني، إلى حدود الدنيوي. مع ما يستتبع هذا التجاوز من أحكام كثيرة، وعلى رأسها الأحكام الخاصة بالنساء، وهي جلّ متن هذا الكتاب. أحكام تُغتصب باسم الدين، ولا تقف عند حقوق المرأة، إنما تتدرّج إلى متعلقات أخرى، مثل مسائل الزواج والطلاق، وتنشئة الأطفال، وأحكام المصافحة، والاستمتاع، والعشق، والوطء، والختان، والخفض، والتعلّم، والعمل، ومسألة الحجاب، والعديد من الموضوعات الحساسة والحاسمة التي تشكّل العمود الفقري لحركية المجتمعات العربية والإسلامية، واطرادها المستمر.

مكانة الكهنوت

اكتفى رشيد الخيون بالاستئذان من فقهاء العصر، بنيّة مجادلتهم، وتصويب آرائهم لتراعي روح الأزمنة الحديثة، وإظهار قصورهم عن مواكبة جريان الحياة، ودحض أقوالهم وفتاواهم في أمور أساسية، وعلى رأسها قضية المرأة، والتشكيك أو الطعن في بعض اجتهاداتهم، وكان حرياً به أن يوطّئ لكتابه بمقدمة وافية، عن وضعية هؤلاء الذين يساجلهم، والذين يصادرون آراء الآخرين، ويُضفون على آرائهم القدسية والمهابة والتعظيم، ويمارسون سلطة معنوية على الناس، ويراقبون سلوكهم، ويلتمسون منهم الطاعة والانقياد باسم المطلقات. وأن يبحث في كيفية رسوخ مكانة الكهنوت الإسلامي في النفوس، إلى درجة جعلته يستأذن بنفسه

الفقهاء، لولوج قلعتهم التي شيّدتها التربية العربية الإسلامية التقليدية فوطّدت سمعتهم، وعزّزَت استئثارهم بسلطة التأويل، والحجر على كل رأي خارج عن قواعدهم المتوارثة والمنضبطة تحت سقف المؤسسة الدينية الواحدة. المؤسسة المتضامنة رغم تباين مذاهبها، في المنافحة عن منزلتها ومصالحها وضمان استمرارها، حسب عبارة المفكر عبد المجيد الشرفي. والقضية ليست ناجمة عن احتكار هذه الطبقة الحقيقة المطلقة فحسب، إنما اعتبار آرائها الفقهية أراءً ملزمة وسارية ومطاعة، وهو ما يذهب اليه الخيّون ذاته، مع أن عوامل التحوّل التي طرأت في العصر الحديث في حقول المعرفة الإنسانية والطبيعية، بدّلت المنظورات وأدوات القراءة، وحوّلت المادة الدينية إلى مادة دراسية يضطلع بها علماء الإجتماع والإناسة وعلماء النفس. فيفككون الجذور النفسية اللاواعية، والجذور الميتولوجية للتحريمات الدينية، وهو ما سعى اليه الكاتب، واعتمد عليه في شرحه لأحكام الطعام، وارتباط التحريم بفكرة المسخية والطوطمية، وفكرة تقديم القرابين الحيوانية. (راجع في كتابي: فمك شريعتك)

المتتبّع لسيرورة الكتاب يتبين له أن رجال الدين وقفوا بالمرصاد لكل محاولة لإضعاف سلطانهم. وأسطع مثال على ذلك موقفهم من قوانين الأحوال الشخصية، حيث رفض جميع الفقهاء المسلمين، على اختلاف مذاهبهم ومللهم أي مسّ أو حدّ من سلطتهم الرقابية على القوانين، لاسيما قانون الأحوال الشخصية. بل اتهم هؤلاء الفقهاء شيعةً وسنةً الدولة العراقية التي أصدرت قانون 188 لعام 1959 الخاص بتوحيد سن الزواج، وتقييد تعدّد الزوجات، والمساواة في الإرث بين الذكور والإناث، اتهموها بأنها تخالف الشريعة الإسلامية. ومع أنه غالباً ما كان بين الدولة العربية والمرجعية الدينية تجاذب وتنازع على سنّ القوانين أو إبرامها، إلا أن الدولة في معظم الأحيان كانت تعمد إلى التسوية أو الرضوخ لآراء الفقهاء. ومن المضحكات المبكيات التي ينقلها المؤلف، أن تسوية حصلت بين السلطة العراقية ورجال الدين أناطت، حسب قرار صدر عن مجلس قيادة الثورة، رقمه 1708 عام

1981، الطلاق بين الرجل وزوجته، على أساس الموقف السياسي، فمُنحت الزوجة الحق في طلب الطلاق من زوجها بجرم خيانة الوطن، أو التهرّب من الخدمة العسكرية. وقد قرأتُ مؤخراً فتوى مماثلة لأحد المشايخ المصريين، هو الشيخ عمر السطوحي، تُحرّم الزواج من فلول نظام مبارك وأعضاء حزبه الوطني. وتوجب على الزوجة المتزوجة من رجل من الحزب الحاكم سابقاً ألا تعاشر زوجها. ورغم خطورة دور رجال الدين، وتوسّع نفوذهم، وتغلغلهم بين الناس، وانطوائهم على مسلماتهم وتقاليدهم وأعرافهم المتوارثة. إلا أنهم في بعض الأحيان كانوا مضطرين إلى الانصياع إلى متطلبات المرحلة التاريخية، أو التحوّل الإقتصادي، وإلى مراعاة التقدم العلمي والتقني. وبوطأة هذا التقدم، تبدّلت نظرة الفقهاء المعاصرين إلى إباحة أكل اللحوم أو تحريمها، فقدّموا الدواعي أو الأغراض الصحية والوقائية التي شاعت لإضفاء الطابع العقلاني على أحكامهم. في حين حفلت كتب التفسير القديمة بالتصورات الميتولوجية والأسطورية، لاسيما اعتبار بعض الحيوانات تحوّلات مسخية لبعض البشر العاصين الذين خالفوا الشرائع الدينية، حيث وُصفت بعض الحيوانات بأنها مطايا الجن، أو أنها كانت قبلاً أجساداً بشرية لأناس اقترفوا الأفعال الشنيعة واللاأخلاقية، فتحولوا إلى حيوانات، كالفيل الذي يُحرّم أكله، وكان في الأصل شاباً جميلاً ينكح البهائم من البقر والغنم. كذلك الدعموص [= الحاجب الذي يُدخل الزوار إلى الملك] الذي كان يجامع النساء دون أن يغتسل من الجنابة.

الأعراف القبلية

وإذ يتطرق رشيد الخيّون إلى قضية الحجاب، فأنه يعيد النظر في السجال حول هذا الموضوع الكلاسيكي، ويسترسل في المحاججات والتفاسير المتباينة، ويقف عند نظيرة زين الدين في كتابها «السفور والحجاب». والمعارك الكلامية بين الإصلاحيين والمحافظين، والمشاحنات التي زامنت فتح مدارس البنات في بلده العراق.

ويردّ الخيّون معظم المواقف المنحازة إلى الذكورة على حساب الأنوثة، إلى هيمنة الأعراف البدوية والقبلية في حياتنا. ويحسب معاملة الفقهاء اللقيط وابن الزنا بهذه القسوة، معاملة لا تناسب هذا العصر القائم على الحريات والمساواة وحقوق الإنسان، وتناقض مفهوم العدالة التي لا يمكن أن تحاسب المرء على جريرة أهله، أو على ذنب لم يقترفه. ويتطرّق إلى فرض الزواج المبكر على الفتاة، وإلى الاستمتاع بالطفلة قبل البلوغ، وتفخيذها عند بعض فقهاء الشيعة المحدثين، فيعدّه أمراً منافياً لحقوق الطفولة، وهتكاً لها بوصفها نوعاً من الإغتصاب.

ولأن مركز الثقل في الكتاب هو مسألة المرأة، فإن المؤلف يتطرّق إلى جوانب عديدة من هذه القضية الملحّة والأساسية في البناء الأسري والاستقرار النفسي والعائلي، مستقصياً الأحكام والفتاوى التي كرّسها الفقهاء لمفاقمة الإجحاف والظلم بحق المرأة طفلة وزوجة ووالدة. ويعجب كيف أن درجة التمييز بين المرأة والرجل، بلغت عند هؤلاء حدّ التفرقة بين بول الأنثى النجس، وبول الذكر الأقل نجاسة، حيث يُكتفى بنضح ثوب الصبي إذا ما بال فيه، ووجوب غسل ثوب الصغيرة الذي أصابه البول.

ويتناول الخيّون موضوعاً محدثاً، هو السرقة الفكرية والأدبية وموقف الفقهاء منها. وهو أمر شكا منه المؤلف من قبل، بعد أن اكتشف من سطا على نصوصه ونحلها لنفسه. وقد استفتى الخيّون علماء مسلمين من مختلف المذاهب حول موضوع السرقات الأدبية، وكان منهم آية الله خامنئي، وعلماء من الأزهر، وآية الله محمد حسين فضل الله، وغيرهم. فكان جواب الأخير أكثرهم صراحة، جازماً بأن لصوصية الكتابة محرّمة شرعاً، لأنها معتبرة من المُلكية الفكرية. في حين نفى آخرون أية مماثلة أو قياس بين سارق الأفكار، وسارق المال. أو طابقوا بينهما مُلتمسين للمنتحل الأعذار.

إن التصدي للحقل الديني وما يترتب عليه من نتائج مادية ومعنوية، يشكّل حقاً من حقوق المثقف المعاصر، الذي يحاول أن يحتلّ دوراً أساسياً في إدارة

مسائل الخلاف الفكري والديني والإجتماعي، في ضوء تطور الحقول المعرفية وتحوّلات المعقولية الحديثة، التي لا مناص من انعكاسها على كل القطاعات والفضاءات، وعلى رأسها الفضاء الديني، لما له من تأثير عميق في تشكيل البنية الذهنية لدى قطاع أساسي من جماهير المسلمين. ولا يمكن أن يبقى الميدان الديني الذي تمثله المؤسسة الدينية بمنأى عن هذه المؤثرات، فإن إغماض عينيها عن هذه المعطيات الجديدة، يجعل سلوكها، على ما يقول عبد المجيد الشرفي سلوكاً انتحارياً.

المُتخيّل الإسلامي

واستراتيجية السلطات

النص المخالف يُصدّع الوحدة الموهومة

ينضوي تحت لواء العقلانية التنويرية الذي يحمله المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي صفوة من الطلاب الجامعيين الذين يعدّون أطروحاتهم بإشرافه ورعايته. تنطلق هذه الورشة الجامعية لتعيد التنقيب والحفر في أساس العقلية العربية الكلاسيكية، ويتمحور بعضها حول بؤرة القوة التي يتمتع بها النص التراثي الإسلامي «الرسمي» الذي يحتكر الحقيقة المطلقة، ويُعلي من شأن ذاته، مقصياً كل نص آخر مخالف، مهمشاً كل رأي لا يوافقه، أو يتطابق معه، مكرساً نفسه خطاباً مرجعياً وناطقاً وحيداً باسم الإجماع المنشود.

ما يقوم به طلاب عبد المجيد الشرفي في أطروحاتهم التي نشر بعضها في بيروت، هو تنكب منهجية حديثة تفكك آليات الهيمنة التي تخترق هذا الخطاب التراثي أو ذاك، وتجعله نافذاً ومتفرداً أو مسيطراً على ما عداه من الآراء المعارضة والمباينة له. وتكشف عن وظيفتـــه السياسية والإيديولوجية، وقدرته على التماهي بين سلطة خطابه وسلطة المقدس.

ولمقاربة هذا المسار التنويري الذي يسلكه طلاب الشرفي، نقف عند أطروحتين نشرتا في لبنان: احداهما كتبتها ناجية بو عجيلة «في السائد والمهمش في

الفكر الإسلامي القديم» والأخرى لمنصف الجزار «الخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول».

توسّط بو عجيلة في موضوعها آليات النقد الحديث لتحليل الخطاب الديني واستثماراته السياسية والإيديولوجية. وتسعى إلى اكتشاف عوامل الإنتقاء والإقصاء والمسكوت عنه، واللامفكر به، التي تسيطر على إيديولوجيات الخطاب الرسمي الإسلامي، ومنظومة التفاسير القرآنية المشدودة إلى مرجعية الإعلاء والتقديس، والمدونات الفقهية التي تسود، لا لمعقوليتها وإحالاتها المنطقية أو بنيتها الاستدلالية، بقدر ما يعود الأمر إلى تضافر عناصر ثقافية واجتماعية وسياسية تساعدها على وحدانية التمثيل، وعلى استخدامها آلية رئيسية من آليات الصراع على السلطة.

وإذ تقف ناجية عند إشكالية الاختلاف والائتلاف في الفكر الإسلامي منذ بدايات حركة التدوين، فإننا نجد في العمل الأصولي التأسيسي الذي أرساه الفقهاء المسلمون، وعلى رأسهم الإمام الشافعي سيطرة لمدونة فقهية محددة، تحولت معطياتها إلى مسلمات بديهية لا يرقى إليها الشك، وتتمتع بسلطة فكرية ودينية غير محدودة، استطاعت أن توحّد نص القرآن ونص السنة. وأفضت بذلك إلى المطابقة بين عمل المجتهد أو الفقيه وحكم الله. ما أرسته مدوّنة الشافعي بتحويل الحديث إلى مصدر نص مقدس، جعل اقصاء أي نص آخر مخالف أمراً معقولاً، ما دام يشكّل وجوده أو قبوله تصدّعاً وانشقاقاً في وحدة موهومة، وخروجاً على اجماع الأمة المتواشجة المتضامنة.

عرّت ناجية في أطروحتها، من خلال الآليات الموجهة التي استخدمها المسلمون الأوائل في نصوصهم ورواياتهم لعبة التقارب بين المحدثين والنافذين من رجال الدين والفقه لتكوين مدونة تشريعية تهيمن على الحياة الفكرية الدينية، وتخدم سلطة الأمر الواقع باسم الإجماع المزعوم، الذي ليس هو في الحقيقة إلا محاولة لإخضاع الجميع إلى سلطة واحدة مهيمنة وسائدة، بصرف النظر عن مشروعيتها أو

عقلانيتها. وبذلك يُحجر على الآراء المخالفة خشية إضعاف المناعة الدينية. وتذكر ناجية بو عجيلة في هذا المقام كيف أن السلطة كانت ترشو النافذين من رجال الحديث لاستمالتهم إليها، ووضع أحاديث نبوية مختلقة ومنحولة لتوطيد السلطة القائمة، وتثبيت أقدامها.

ومن الطرائق المعرفية التي استخدمها المسلمون في مجال تثبيت دعائم السلطة، حركية المتخيل في اختلاق المرويات، تؤازرها تقنية الأحلام والرؤى والتنبؤات. وسوى ذلك من الوجوه اللاعقلانية لإفحام حجة المخالف، ورميه بالزندقة والكفر.

وأهم آليات العمل في اللغة الدينية السائدة، هي طريقة اشتغالها بتحويل التاريخي والنسبي إلى مطلق ودائم. والنسق الفكري الأصولي يقوم على استتباع التالي بالسابق، وتوسيع دائرة المقدس طرداً مع تقدم الزمن، والقياس على الماضي وعلى الأصل. ثم توظيف آلية المماثلة بين سيرة الرسول، وسيرة بعض الشخصيات الدينية والفقهية بقصد إضفاء الطابع القدسي على صاحب السيرة وخطابه وإنتاجه.

إن ما يضيئه كتاب بو عجيلة هو اكتشاف دلالات الاختلاف ومراميها البعيدة، في مقارنتها بين طريقتين مختلفتين في التعامل مع أسباب التنزيل هما: السيرة النبوية والتفسير القرآني. فالسيرة النبوية قاربت حياة الرسول في الكثير من الأحيان مقاربة تاريخية واقعية، بكل ما يساور هذه الواقعية من ملابسات بشرية ومواقف محرجة أحياناً. بينما أولت المنظومة التفسيرية القرآنية التي ارتكزت على السيرة عناية خاصة «بتهذيب» السيرة من الشوائب الإنسانية الملتبسة، التي تضع صورة الرسول المثالية موضع الريبة. وهذا الاختلاف توسعت نواته الفكرية طوال التاريخ الإسلامي، وأحاط بالعلوم التي انبثقت عن القرآن، مثل الفقه وعلم الكلام.

وتقدم بو عجيلة صورة بانورامية لهذا التجاذب والصراع الدامي بين الائتلاف والاختلاف، في محنة الأشاعرة والمعتزلة، حول إشكالية القرآن بين مخلوقيته وقدمه. بيد أن المؤلفة التي عرضت لمحنة القرآن بعد عصر المأمون، حجبت عن

قصد محنة المتكلمين في عهد المأمون نفسه، الذين عارضوا القول بخلق القرآن. وهو تغييب ناجم عن إعجاب بو عجيلة بتجربة المأمون نفسه، الذي تصفه بأوصاف تبجيلية.

البعد العجائبي

أما منصف الجزار فيسعى في كتابه إلى توسيع حلقة البُعد الميتولوجي العجائبي في السيرة، كاشفاً عن الأواصر التاريخية التي ينبثق عنها، وتشكل مرتكزه المادي والواقعي. وهو يضيء على المخزون الإخباري العجائبي الذي أنتجته المخيلة العربية ارتكازاً على السيرة النبوية، محاولة استحضار صورة لبطل وقطب نوراني هو الرسول الذي تحفّ به الأحداث المفارقة، والصور الخارقة، والذي يلبي صبوة روحية وتوازناً نفسياً واجتماعياً للمجتمع الإسلامي في بعض ظروفه. وهذه المرويات تبنيها استدماجات ميتولوجية مستوحاة من أديان سابقة، وتيارات غنوصية. وتطبعها بأسلمة مستندة إلى المتن القرآني، وبخاصة الجزء القصصي منه، وإلى تأويلات باطنية وصوفية، وإلى ابتكارات صور ورموز إسلامية محمولة على الخارق والمدهش.

وفي ضوء مسار أستاذه عبد المجيد الشرفي، وخطّ الدراسات الحديثة عن الخيال، كما يتجلى في كتابات أركون التي تتنكب النصوص الإسلامية، وأطروحة جيلبير ديوران عن البنى المخيالية الإناسية، وكتابات ميرسيا إلياد وغاستون باشلار ومالك شبل وسواهم، يحلل منصف الجزار هذه المرويات التي تنطلق من قاعدة تاريخية مادية، وتنظم عبر الحكاية التي يسميها أركون «الحكاية المؤطرة» معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها. ويتفق منصف مع أركون بأن القصاصين الشعبيين لعبوا في بداية التوسع الإسلامي وما بعده دوراً في نشر العقائد والمعارف الدينية. ولعبت القصة موقع القلب في تنظيم الفضاء الديني الإسلامي، وإعادة إنتاجه وتسويقه. والمرويات هذه ليست تجميعاً أو تكراراً لحكايات قديمة انتشرت في الشرق الأوسط القديم فحسب، إنما هي حركة ديناميكية للمخيلة الخلاقة،

وبذلك شكلّت القصة في البيئة الشعبية بؤرة لانبجاس تاريخ الوعي الإسلامي، في مجتمع يقوم على النقل الشفهي، بديلاً من الفكر المنطقي الاستدلالي الذي ظل محصوراً في أوساط الصفوة. كذلك زوّد هذا المَعين الذي لا ينضب المفسرين بذخيرة هائلة لبلورة سلوكية أخلاقية ولتنظيم الشعائر، بل وسنّ القوانين والشرائع. ومثل أركون، يخشى منصف الجزار من أن يتحول التعامل مع هذا النسق الميتولوجي العجائبي إلى نسق من التفكير، يغدو فيه العجيب عنصراً حاسماً في تفكيرنا، وفي تعامل المسلم مع المسائل المادية والروحية في هذا العصر. ويلحظ الجزار أن السعي للتدوين في فترة المدينة، حدّ نسبياً من جنوح المخيال المبدع لصور لا وجود لها في أصل الواقع التاريخي. ويدل هذا على أن المرويات الشفوية قبل عصر التدوين كانت تتميز بحرية صياغة الأفكار، فامتزج المتخيل بالتاريخ، والموهوم بالواقعي. لكن تقنين هذه الأخبار وانسحابها على مسألة النبوة، فرض على المدونين عملية تهذيب هذه الأخبار وتلك القصص والمرويات، وضبطها وتنقيحها لتغدو اكثر أسلمة. بيد أن الصور المتواترة عن الخيال تثبتت في الأذهان والعقول، وانتشرت بوساطة القصاصين بالدرجة الأولى، وتفاعلت مع المنظومة الثقافية والعقلية العربية. وهذه النصوص صارت تنتمي (بالتزيد والإضافة والإفاضة) إلى ذلك الصنف من التأليف الجماعي الذي ترى الجماعة المتلقية ذاتها فيه، بما تحمله من أبعاد نفسية وجدانية. في مقاربته لهذه المرويات المتخيلة يسلك الجزار حركة مزدوجة، أولاهما: تحليل مكونات النص الروائي وتفكيك صوره ودلالاته، والثانية: تأويل المعنى الجامع للنص، والنفاذ إلى المسكوت عنه، لفهم ما يحمله الخبر من معان ورموز. وبذلك يكشف عن البنية الأسطورية وتقنياتها، وتحول وظائفها وأدوارها خدمة لمشروعية إسلامية.

إنّ أسلمة المرويات دفعت الإخباريين والمفسرين إلى تهذيبها وغربلتها من رواسب الجاهلية والوثنية، وإلى تحويرها وتبديلها لإضفاء دلالات جديدة عليها، تتماشى مع المنظومة الإسلامية. تماماً مثل أي نص آخر يُراد منه أن يشكل مرجعية

شرعية، وأن يوظف سياسياً وإيديولوجياً، أو يخدم بعض التوجهات الفكرية والإسلامية. ولا يكتفي الجزار بتفكيك المضمون الروائي، إنما يقارن بين سلاسل الأسانيد، ويفحص العلاقة بين السند والمتن، ليضع يده على النقص والتحوير أو الإضافات والتبديل، وسوى ذلك من تفاصيل تؤثر في منظومة الدلالات الرمزية الدينية التي تحملها هذه الروايات. ومعظم هذه المرويات استخدمت كأسانيد لدعم التفسير القرآني، وتفصيل ما أجمله القرآن. وقد اتاحت الأحاديث النبوية المنسوبة إلى الرسول توظيف المخيال الإسلامي لإذكاء الحمية الدينية في النفوس، وتفسير الأحداث السابقة واللاحقة بالإسلام. وقد امتصت هذه المرويات كثيراً من الرواسب الأسطورية والطقوسية والميتولوجية في المناطق المتاخمة للجزيرة العربية، مثل بلاد ما بين النهرين، وفارس، وأرض كنعان، وازداد التلاقح مع ازدياد أعداد الشعوب التي اعتنقت الديانة الإسلامية الجديدة. في ضوء ذلك يشير الجزار، كما أشارت زميلته ناجية بو عجيلة من قبل، إلى أن المرجعية القرآنية ضعفت أمام سيل روايات التأويل التي تحولت بفعل التواتر، إلى سلطة فرضت نفسها على المفسرين، وتسللت من خلال الإسرائيليات وغير الإسرائيليات. كذلك دعمت المرويات التمذهب، وخضعت لمراقبة دينية مذهبية لتنسجم التصورات المتخيلة مع المعقولات النظرية والعقدية. وبينت المقارنات بين المرويات أثر التمذهب في توجيه الروايات وتوظيفها. ومن أمارات التوظيف المذهبي ما يذكره المؤلف عن تكذيب الحلبي في «السيرة الحلبية» لروايات الشيعة حول الأدوار البطولية للإمام علي، في غزوات النبي محمد استناداً إلى مواقف ابن تيمية المعادية لهم. كذلك ينفي الشيعة حادثة شق صدر النبي قبل البعثة، وغسل قلبه من الأدران الشيطانية، لأنهم ينزهونه عن الكبائر والصغائر منذ ولادته، وينزهون كذلك ائمتهم، ويعصمونهم عن الخطأ والنسيان، ولا يفرقون بين الإمام والنبي.

ويعبّر مخيال الخوارق بحكاياته العجائبية وغرائبه عن دلالات ومواقف حضارية ومعيشية وسياسية. ولكن هذا المخيال بات في بعض عصور الانحسار

والتراجع مصدر عزاء وتأسٍ، وسعياً بدون جدوى إلى هوية تتلاشى مِنْعَتُها مع الزمن. وبهذه الآصرة الوثيقة التي تربط المتخيل بالواقعي، يحيل منصف الجزار فوران الماء بين يدي الرسول، أو تكثيره الطعام أو حلبه الشاة التي جف ضرعها، إلى الفضاء البدوي الضيق، الذي يقصر نبوة محمد على المأكل والمشرب اللذين يندران في هذه البيئة القاحلة الفقيرة. كذلك يفصح ارتجاف إيوان كسرى ليلة ولادة الرسول، ونضوب مياه بحيرة ساوه في فارس، وخمود نار المجوس، في المخيلة العربية الإسلامية حينذاك، عن انقراض دور الديانة المجوسية، وعن التبشير بميلاد السيادة العربية على محيط النفوذ الفارسي والحبشي. إذا كان نظام الحكي الذي قام على توظيف الروايات المتخيلة، ظل يعمل في اقصى درجات انشغاله عبر مجالس السمر التي كانت شائعة ومزدهرة في فترات طويلة من الحياة العربية الإسلامية، فإننا نجد اليوم تجديداً لهذا النظام وتوظيفه السياسي والإيديولوجي، في سياق حضاري متطور، عبر برامج الدعاة المتلفزة، وخطب ائمة المساجد، حاملين صياغات موسعة منتخبة ومنظمة ومنتقاة، من معين هذا الموروث الروائي، خدمة لمواقفهم وطروحاتهم وإيديولوجياتهم.

تحاول الباحثة التونسية آمال قرامي في كتابها «الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية» أن تنأى بنفسها عن شُبهة المنافحة عن القضايا النسوية، كما درجت العادة عند كثير من الكاتبات. وإذ تضرب صفحاً عن هذا النحو من الكتابة، فإنها تتنكّب طريق الدراسات الجندرية، أي الاختلاف بين الذكورة والأنوثة، بإرجاع الإختلاف لا إلى الفوارق البيولوجية، بل بالعودة إلى منظومة اجتماعية ثقافية تراتبية، ترسي علاقات القوة بين أفراد المجتمع ومؤسساته. وغالباً ما ارتبطت الدراسات الجندرية التي انتعشت في أوروبا وأميركا بدراسة حقول التمايز الأخرى، مثل الحديث عن الطبقة والعِرق واللون والديانة.

وبخلاف اتجاه الكاتبات العربيات اللاتي يضعن نصب أعينهن انتزاع حقوق المرأة المغتصبة من الرجال، فإن قرامي تسعى باحثة عن معيار التفرقة بين الجنسين، بتفكيك العوامل الثقافية التربوية التي تتآزر لإقامة هذه المباينة، وهي العوامل التي تستغل الإختلاف في طبيعة كل من الرجل والمرأة لتحويله إلى مفاضلة بينهما، فإيثار الذكر على الأنثى هنا، لا ينجم عن عنصر طبيعي، إنما يتكرّس بتدخل من النظام الإجتماعي التربوي. وجسد المرأة كما جسد الرجل، توقّع الجماعة عليهما علاماتِ التباين، مسترشدة بنظامها الثقافي وتقاليدها وأعرافها

وقيمها. وما يبدو أمراً طبيعياً ومألوفاً، إنما هو من صنع الثقافة التي تقيم الحدود والمسافات. وعليه فإن الجسد حسب عبارة الكاتبة: «مساحة للكتابة الإجتماعية». وهو بمعنى من المعاني ليس ملكاً لصاحبه، بل إن المجتمع هو الذي يتصرف به، ويؤطره، وينمّطه، وينحته، ويُسقط عليه رغائبه وصبواته.

تدشّن آمال قرامي في كتابها، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه، بإشراف الجامعي التونسي المتنور عبد المجيد الشرفي، عملاً غير مألوف في الحياة الأدبية العربية. وهذا ما يفاقم من صعوبة هذا العمل الريادي، لا سيما حينما تحرث الكاتبة في أرض بكر، وحينما تستحضر الموروث العربي لتستخلص منه، على ندرة المعطيات والمعلومات والشواهد، صورةً عن مسار هذا الإختلاف بين الذكورة والأنوثة، في تاريخ الحضارة العربية، مستقصية مظاهره وتجلياته وتعبيراته، راصدة أطواره وتقلباته، من فترة ما قبل تخلّق الجنين إلى أرذل العمر. ومتتبعة موضوعاته، بل شذرات من موضوعاته المتناثرة في كتب الأدب والشعر والتاريخ والفقه. ومع أن الكتاب يضرب في عمق التراث العربي، ويستظهر جذور هذه الفروق في العقلية العربية والإسلامية الكلاسيكية، فإنه يبرهن على أن لهذا التمييز امتداداً في الأزمنة الحاضرة، ورسوخاً في العقول والنفوس والقلوب، لا عند العرب والمسلمين فحسب، بل لدى جميع المعاصرين الذين لم تهتز قناعاتهم بهذه الثنائية التفضيلية بين الذكر والأنثى، بالرغم مما حصل من تحولات اجتماعية وعلمية.

تنفتح دراسة الجندرة التي هي جزء من دراسة معالم الإختلاف في الثقافة العربية، على سياق حضاري نلمس فيه كيفية تساوق الثقافي والطبيعي، والواقعي والمتخيّل، في رسم التخوم بين الذكر والأنثى، وكيفية تضافر الأفكار والممارسات لبناء القيم وتكوين الأجساد والعقول، وانضباط المعايير والقواعد العامة في سلم محدد يتحكّم بوضعية الأفراد، واضطلاعهم بأدوارهم ووظائفهم.

وتشكّل التفاصيل والشذرات الدقيقة، ووصف الطقوسيات الجسدية التي تنقلها الكاتبة عن المظان القديمة، السمات الأساسية لثقافة التمييز والتفريق عند

العرب، وهي ثقافة تتسرب إلى الفضاء العربي المعاصر، وإن تخففت بعض هذه الطقوسيات والممارسات المرتبطة بها، من صخبها الإحتفالي الذي ساد في الأزمان الغابرة.

ثنائيات متقابلة

ترى الكاتبة إلى أن الإختلاف بين الذكر والأنثى، لا يمكن عزله عن تعامل الثقافة العربية الإسلامية مع سائر أشكال الإختلاف الذي يندرج في سلسلة من الثنائيات المتقابلة: مثل اليمين واليسار، والعلو والانخفاض، والمائل والصلب، والبرودة واليبوسة. وإذا كانت الذكورة تُبنى من خلال طقوس علنية، فإن الأنوثة تُبنى في إطار مغلق وسري. وفي الحالين تتشكل أنماط ثقافية، وآليات تمييز ومغايرة، ومفاضلة بين الجنسين، وانضباط داخلي وخارجي، مولج بإنتاج هذه التراتبية التي تتوجها الميول البطريركية. وكما نطّلع في الكتاب على التفاصيل الدقيقة للعناية ببشرة المرأة وشعرها وملبسها وزينتها وتطيّبها وطعامها ومشروبها، وما يتطلبه تجمّلها من عمليات التنمّص والوشم والتخضّب والتكحّل، كذلك نعرف الكثير عن تدبّر الذكور لأجسادهم والعناية بملبوسهم ونعالهم وتشذيب لحاهم، وتقوية أبدانهم بالرياضة والفروسية، وسائر ضروب الخشونة والمجالدة. ونقف إزاء دلالات وعلامات على ما يجب أن يلتزم به الطرفان للإنسجام مع الصورة المنشودة لبناء أنوثتهما أو ذكورتهما، كما جلاها المخيال الجماعي. ممتثلين لمعايير عامة اجتماعية وثقافية تسهم في تشكيل هوية كل منهما. وكما يُطلب من الشاب أن يتحضّر للقيام بدور الزوج الآمر الناهي، كذلك على الفتاة أن تتصرف وتتدبّر جسدها، متجمّلةً لا لنفسها، بل ليستهويها الرجل وتلقى قبولاً لديه. وإذ يقتضي من الأنثى أن تعدّ نفسها إعداداً يتماثل مع إعدادها للطعام، فلأن المرأة مأدبة الرجل وكمال لذته ومتعته.

وإذا كانت بعض العادات أو بعض الطقوس الإجتماعية تختلف بين ما يخص الصبي أو ما يخص الفتاة، فإن التقليد أو العُرف أو الطقس الواحد، يجري بطريقتين

متباينتين تدلان على الثنائية الإجتماعية التي تؤسس للتفرقة بين الجنسين. وتضرب الكاتبة المثل على ذلك، في المظاهر المختلفة لعملية ختان الولد وما يصاحبه من احتفالات صاخبة، تتحول أحياناً عند ذوي النفوذ من الأمراء والسلاطين إلى مهرجان عام، وبين ختان «خفاض» الفتاة الذي يتم في سرية مطلقة، وصمت مطبق. وفي رأي قرامي أن معظم الممارسات والشعائر التي ينشأ عليها الذكر والأنثى منذ بداية ولادتهما وتدرجهما وترعرعهما وتقدمهما في العمر، إنما تنحو إلى نقلهما من عالم الطبيعة إلى عالم الثقافة. وعليه استعارت هذه الثقافة الإجتماعية العامة طبائع الأنوثة من عناصر الطبيعة المماثلة لها، مثل الرطوبة والبرودة والليونة. وطبائع الذكورة من اليبوسة والحرارة والصلابة، وسوى ذلك من عناصر وصفات إيجابية عُزيت للرجل، إزاء صفات سلبية اقتصرت على الأنوثة، لتخلق من ذلك منظومة قيمية، يكون فيها الرجل والمرأة على صورة الطبيعة. فيتحلى الذكر بالقوة والمقاومة وتحدي صعاب الحياة وعثراتها. بينما تقنع الأنثى بقدرها المحتوم، وترضى بضعفها ووهنها وقلة حيلتها. وفي ضوء هذه الثنائية الطبيعية، التي عكستها الثقافة الشائعة، قارب الفكر التراثي المخنّث والمخصي والشاذ جنسياً، باعتباره خروجاً عن المألوف والطبيعي، واختلاطاً للعلامات والرموز، وخرقاً للقوانين الثنوية، لذلك تباينت الآراء حول تحديد جنسه، وموقعه ودوره، ووظّف أحياناً هذا الإبهام لكسر الحدود بين عالمي المرأة والرجل.

وإذا كانت الكاتبة راعت في دراستها الفروق في المنزلة الإجتماعية والطبقية، بين الحر والعبد، والمترف والمُعوز، وبين السليم والعاجز، فإنها أشارت إلى أن معايير التمييز الثنائي، ظلت قائمة وأساسية في ثقافة المجتمع، وفُرض على الجميع احتذاؤها والأخذ بها.

جدارية حضارية

تحاول قرامي في مؤلفها الضخم الذي رسمت فيه جدارية حضارية، من منمنمات الحياة اليومية عند العرب والمسلمين، بفضاءاتها العامة المفتوحة،

وفضاءاتها الخاصة المغلقة والحميمية، وبأسلوب عربي مشرق الديباجة، أن تواشج بين عناصر مبعثرة في مصادر عربية متفاوتة الأهمية، وأن تؤالف بين الشواهد والأمثلة المتفرقة، لتدرج كل تلك المعطيات المشتتة في ضوء رؤية منهجية واحدة، ولإزاحة النقاب عن عقلية شعبية مؤسطرة، وتصورات كونية سحيقة، ساعية إلى الكشف عن أواصر معقودة بين المدونة الفقهية التي تحوز على السلطة المعنوية والدينية، وهذه الثقافة الشعبية ذات التصورات والسلوكيات الجماعية، والأصول الميتولوجية، فأضفت عليها مشروعية غير مطعون بها. بيد أن الضبط الإجتماعي الذي يحرص على تثبيت الإختلاف بين عالمي الذكورة والأنوثة، ليس ناجماً فحسب عن مراعاة النصوص الفقهية، إنما تتضافر على إرسائه وامتداده وشيوعه مصادر ثقافية متنوعة، من بينها موروثات البيئة الحضارية التي أحاطت بالعالم العربي القديم، مثل السومرية والبابلية والمصرية والرومانية واليونانية والفارسية والهندية، وعلى رأسها القصص التوراتية، وتقاليد الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وممارسات العرب ما قبل الإسلام والتي ظلت ماثلة في الأذهان. وهذه المؤثرات المتعددة التي تعرّض لها العرب، أجمعت على تفضيل الذكورة على الأنوثة، ومنحت الذكر معظم الإمتيازات، وحرمت منها الأنثى، وحكمت على الأهل بقواعد وسلوكيات تحبذ الصبي، وتتوسم فيه الخير والفأل الحسن، وترى في ولادة الأنثى نذير الحظ العاثر وبؤس المصير.

وفي ضوء المرجعية التي وفرتها الدراسات الجندرية في العالم الأوروبي والأميركي، واستناداً إلى الدراسات الإناسية والسيميائيات والرموزيات، فسرت قرامي تكوّن المفاهيم والتصورات وممارسة الشعائر والطقوسيات، وتدبّر الأجساد، وتربية الأذواق والأحاسيس، بإحالتها إلى خلفياتها الإناسية والإتنولوجية والحضارية، وأبعادها السيكولوجية، وجعلت من كتابها معجماً غنياً بالرموز والدلالات والإيحاءات. وعليه فإنها وصفت وأد المولودة عند العرب بأنه طقس من طقوس الخصوبة، ودلالة على إيمان البدائي بصلة متينة بين الأرض والأنثى من

دون أن تهمل العامل الإقتصادي. وحاولت أن تشير إلى الدلالات الرمزية للطقوس السحرية والدينية التي تحدق بـ«الباه» كرمز من رموز الفحولة. وهي وجدت بناءً على المنظور الفرويدي في العلاقة المثلثة بين الأهل والطفل «مأزماً أوديبياً» دون أن تستفيض في التحليل. كذلك حاولت إيجاد قرابة بين بعض التصورات واللغة، بما هي انعكاس لفكر الناطقين بها. ومع ذلك فإن الكاتبة رجحّت في كثير من المواضع منطق الاحتمال والإفتراض، على منطق اليقين، لا سيما في غياب القرائن الدامغة.

جذر يتغلغل في بنية الثقافة الموروثة

الحداثة بمفاعيلها الإيجابية والسلبية معين لا ينضب من السجالات الفكرية، حتى غدا الموقف منها موقفاً من المآل الإنساني ومصير الكون، إذ تجاوزت حدود كل الأنظمة العقائدية، والأنماط الفكرية والفلسفية والمسارات الإقتصادية، لتكشف عن تحولات جذرية في منظور العالم والإنسان والحياة والزمن، وتبدلات في صورة الطبيعة الصامتة والناطقة. ولأنها بمثل هذه الشمولية المتعددة الوجوه والأبعاد، فإن المفكر العالمثالثي، كما المفكر العربي، دائم الترصد، بل التوجس، من عواقب هذه التبدلات والتغيّرات والتشوهات التي أصابت بنى مجتمعاتنا الفكرية والإقتصادية والسياسية. وهو في هذه الحال، يراجع، ويسبر، ويتفحص قابليات هذه البنى لاستيعاب هذه المفاعيل، أو صدودها عنها.

وعليه فإن الكاتب المصري علي مبروك اشتغل في كتابه السابق «النبوة» على الحفر المعرفي داخل التراث العربي، وتتبّع كيفية اختراق وتنازع المنظومتين الكلاميتين المتناقضتين الأشعرية والمعتزلة المفاصل الأساسية للفكر الإسلامي القديم كافة، طوال حقبة طويلة من الزمن، ومساهمتهما في رسم دروبه ومنعطفاته. وفي كتابه «لعبة الحداثة» الذي يؤالف بين مقالات حررها على مدى عقد من الزمن، مازال أميناً على خط منهجي واحد، ورؤية فكرية تسعى إلى الحفر مجدداً،

في الجذر التراثي المعرفي، للكشف عن القوى المعيقة لإنتاج حداثة عربية، تستطيع اللحاق بالمسيرة الكبرى للحداثة العالمية، دون أن تفقد طابعها المميز والخاص، ومبدأها الذاتي. وكي لا تكون الدولة العربية المنشودة استعادة من الخارج (الدولة الأوروبية الحديثة) أو استرداداً لنموذج السلف الإسلامي (الدولة الدينية). وعلى هذا يلتمس مبروك في مقالاته ضرباً من التفكير، في شروط التطور الخاص لهذه المجتمعات العربية والإسلامية. وهو في هذا المقام، يسخر من النخب الثقافية المتأوربة، والمثقفين الذين يستنسخون ما تنتجه أوروبا، ويثرثرون عن العولمة والكوكبة والقرية الكونية الواحدة، ومجتمعاتهم غارقة في عجزها، ودولهم هشة البنيان، تستعير شكلاً حداثياً فوق قاعدة مجتمعية، ذات طبيعة قبلية وبدوية، في معظم الأحيان. لذا يحاول أن يبحث عن الظروف المنتجة لبناء الدولة العربية الحديثة، كواقعة تاريخية مشروطة بالتراكم المعرفي والتاريخي، بدلاً من بقائها قيمة مثالية متعالية داخل بنية الثقافة الإسلامية ذات الجذور التسلطية، التي لا يمكن أن يقوم معها أي تطور ديمقراطي، ما دامت هذه الثقافة التقليدية ثابتة ومتأصلة في أعماق المجتمع والفكر.

وهنا يعود مبروك إلى الأنطولوجية الأشعرية، كما يدعوها، التي ما فتئت متحكمة في رؤية المسلمين والعرب لتاريخهم، والتي توفّر الأساس الإيديولوجي لسلطة تسعى إلى تغييب الحضور الإنساني، لا في مواجهة الله، بل في مواجهة الحاكم والسلطان. وهذه الأنطولوجية ترسي حضوراً راسخاً لدولة قمعية مستبدة «توسّط» الديني، الذي يجعل من إرادة الله قناعاً لإرادة المستبد، الذي يفرض سيطرته على رعاياه باسم الحكم الإلهي. أما الخطاب العربي المعاصر فيكتفي اليوم بمجرد الإستهلاك لمفاهيم النهضة والحداثة، ويعجز عن انتاجها معرفياً في حقله الخاص، لأن الجذر المؤسس للتسلط يقوم على بنية الثقافة الموروثة، التي تعمل على نبذ الآخر وإزاحته واستقصائه، بدل نقده والتفاعل معه واستيعابه. فالحداثة العربية الحقيقية، المنسجمة مع العصر ومعاييره الحضارية، تستحيل أن تقوم على

سلطة فكرية من خارجها. وانعدام مثل هذا المبدأ الذاتي الذي تؤسس عليه الدولة العربية الراهنة وجودها، يحيلها إلى دولة تابعة ومرتهنة لإرادة الخارج واشتراطاته، بدل أن تنتج من صلب واقعها التاريخي آلياتها السلطوية، ومقوماتها السياسية والإقتصادية.

الأفق الثقافي

ومبروك يمنح البُعد الثقافي في هذا المجال مفهوماً تأسيسياً، تستقر عليه معرفة الوجود الإنساني، ومعرفة العالم والحياة، على ما يذهب إليه الإناسي غليفورد غيرتس. وفي هذا البُعد المحوري، ينقّب المؤلف عن كل ما يطبع الحياة بطابعها الإنساني. فالأفق الثقافي الإنساني هو الذي يتيح تطور العالم العربي، لا الأفق السياسي. فالثقافة تسبق كل ممارسة، بما فيها الممارسة السياسية. لذا يرى ضرورة البحث، عما يؤسس لغياب كل ما هو انساني وديمقراطي في عالمنا العربي، في بنية الثقافة السائدة. وليس في الشروط الإجتماعية والسياسية على أهميتها. وهذه النزعة الثقافوية عند مبروك، جعلته يصف العقل الإصلاحي النهضوي في العصر الحديث بأنه عقل قاصر، حين أرجع تفوق الغرب وتقدمه، إلى نظامه الليبرالي، وضمانه الحريات الفردية والجماعية، وتقييده السلطات بالقوانين والدساتير النافذة، وأرجع تالياً، تخلف العرب والمسلمين، إلى طبيعة نظامهم الإستبدادي. وفي هذا النحو، قصّر وأخطأ، لأنه قارب إشكالية النهضة، كإشكالية سياسية، تتحدد بالتنظيمات والتجارب الحزبية والبرلمانية، ووضع الدساتير والقوانين. في حين أن الوجهة الصحيحة في رأي مبروك، هي ضرورة اشتغال الوعي بالسياق المعرفي الغربي الخاص، الذي تبلورت فيه منظومات الحكم السياسية الأوروبية الحديثة.

والمؤلف يتنزّل بالجذر الثقافي، في الفكر العربي، إلى عمق فكرة «الوحي» والنزاع حوله بين كونه هوية متناهية ومنغلقة على نفسها، ومكتملة بالتنزيل، وبين كونه هوية خلاقة ومتعددة الأشكال، ومنفتحة على كل الخبرات التاريخية. ومبروك

الذي يقترب من تجربة نصر حامد أبو زيد في قراءة الوحي القرآني، في ضوء النقد الحديث والفكر العربي التنويري العقلاني، يحاول أنسنة مفهوم الوحي الذي يقرأ فيه استدعاءً لفعالية الإنسان التاريخية، إلى «تخريج» الوحي، في أنظمة ثقافية ومؤسسات تاريخية. إذ الإنسان في رأيه، يُعد جزءاً جوهرياً من بنية الوحي، لا بما هو قصد له، بل باعتباره أداة حياته الحقة في التاريخ، بتأويله له، حيث بهذا التأويل ينتظم الوحي عبر العالم ويحكمه.

وفي تحليله لبنية التسلط، يمنح فكرة الإمامة ومركزها في الفكر الإسلامي دوراً يتعدى السياسة، إلى تأثيراتها الحاسمة على حياة المجتمع وآدابه ولغته وفقهه وأخلاقه، وسائر فروع الفكر الديني. وهي في امتداداتها هذه، أساس لكل نشاط فاعل وخلاق للذات الإنسانية. وتتجاوز كونها نظاماً سياسياً، لتتحول إلى رابطة جوهرية بين الثقافة والسياسة، حتى أضحت الإمامة صراعاً على تأويل الوحي لإنتظام الحكم، بقدر ما كانت صراعاً على تثبيت أركان السلطة والدولة. حينئذٍ لا تعود السلطة خاضعة للوحي كمبدأ خارج عنها، فتضعف شوكتها، بل لوحي يكون مبدأً باطنياً للدولة، وغير مفروض عليها. ومن هنا سر وحدتها وتماسكها. وعليه يرى مبروك في الثورة الإيرانية الشيعية، بعد قرون طويلة، أنها حوّلت الإمامة، من فضاء «القول النظري» إلى الفعل في عالم البشر. لكن السلطة التي شكلّها الولي الفقيه، فُرضت على الناس باسم هذا المتعالي المقدس.

الأب السلطان

وإذا كان «فعل المعرفة» عند العرب والمسلمين قائماً على الأبوية والإمتثالية، في فضاء سلطة يتواشج فيه الأب مع السلطان، والسلطان مع الله، فإن أي سعي لتجاوز هذه الثقافة مشروط بتفكيك هذا النسق المعرفي الذي يتماهى مع الأصل الأبوي، وهو أصل حللّه هشام شرابي، ولكنه عجز، في رأي مبروك، عن اكتشاف امكانيات توالده وتشكّله في ظروف الحياة العربية المعاصرة، في صور وأشكال جديدة.

ونقطة البدء في مسار تفكيك الثقافة الأبوية، تنطلق من تهديم نظام النسق، وقواعده التي حققت له السيادة والهيمنة داخل الخطاب العربي، على مر العصور. ومرة أخرى، يحسب المؤلف، أن النسق الأشعري هو الذي كرّس قواعد التفكير السياسي، ووضع سلطة الأصل قناعاً معرفياً تحتجب خلفه سلطة الأب، حيث إرادة الدولة وإرادة السلطان، إنما هي إرادة الأب الذي لا يُخطئ، ولا يُحاسب على أية جريرة.

والكاتب يجد في رحلة روجيه غارودي من الماركسية، إلى الإسلامْ الذي لاذ بأحضانه، عقب خروجه من نفق الفلسفات البنيوية التي بشرّت بموت الإنسان، وانفكاكه عن مركزية الغرب، رؤيةً أكثر رحابة وإنسانية، أبعدته عن التصلب العقائدي للماركسية، وعن ضيقها وآليتها. ولم يرَ المؤلف، في هذه الرحلة الفكرية المتقلّبة إلا كشفاً عن مأزق الفكر الأوروبي الحديث، الذي أفرغ الإنسان المعاصر من روحه، وتنكّر لصبواته. ومع أنه أخذ على بعض المسلمين إنتاجهم خطاباً دعائياً، استثمروا فيه إسلام غارودي، ونحوا من خلاله إلى خلق مركزية إسلامية مضادة، إلا أنه لم يسائل الفيلسوف الفرنسي المتحوّل، والجوّال بين الفلسفات والعقائد، عن أي أرضية إسلامية وقفت عليها قدماه، وأي خطاب اسلامي تبنّاه، وأي دم جديد ضخّه في شرايين الإسلام؟ اللهم إلا أن يكون إسلاماً هلامياً لا قَوام له، يعبّر عن تطلعات غارودي وتصوراته، دون أن يكون له مرتكزات واقعية، في حياة المسلمين الذين يتعثرون اليوم، في فهم واقعهم، واستيعاب واقع الآخرين.

كذلك يستعيد مبروك تجربة الباكستاني فضل الرحمن، ليجلو فكرة تبلور ضرب من التفكير الخلاق لصياغة تحديثية، تنطلق من الثقافة الإسلامية التي شكّلت أحد أهم مكونات باكستان، وعصبها الإيديولوجي. فلم يفلح فضل الرحمن، وظلت الثقافة التقليدية، تجاور الثقافة الحديثة. أما تجربة سلطان غالييف الزعيم

الماركسي التتري، فقد أخفق هو الآخر، في خلق أرضية قومية إسلامية مطعّمة بالماركسية، وقضى نحبه جراء هذا الإخفاق. ومكمن الخلل في ترقي الفكر الإسلامي والعربي، أنه يعبّر اليوم في أدبياته وخطاباته، عن يأسه من العالم، أكثر من تعبيره عن وعيه به. وعن قصوره الذاتي، أكثر من إمكانياته. وعن مقاربة الدولة بوصفها مدار الحياة السياسية، بدلاً من اعتباره الإنسان مدار العملية السياسية.

هوية المسلمين المؤسطرة

فتحي بن سلامة

المرض النفسي في العالم الإسلامي
مشكلة ميتافيزيقية

ينبّه أستاذ علم النفس والكاتب التونسي فتحي بن سلامة إلى «إسلام يدمّر نفسه» لأن هذا النمط من الفكر الإسلامي يحمل في أحشائه بذوراً تنتج هذا الدمار، وهذا الخراب الذاتي والانغلاق الذهني. وفي مجمل مؤلفاته ومحاضراته ومقابلاته ينكبّ على معاينة هذه الظاهرة المتفشية في موطنه تونس والمغرب العربي، وفي فرنسا مكان إقامته، مستنيراً بالقراءة الفرويدية المطعّمة باللاكانية والديريدية. وهذا التنكّب المنهجي ليس أمراً ميسوراً، أو مقبولاً في ثقافة إسلامية اجتماعية، تتوجّس خوفاً من المنهجية الفرويدية الموسومة بأنها معادية لكل ديانة، ما دامت تحسب أن التحليل النفسي يعامل الدين كعارضٍ مرضي تتشعب جذوره، وتمتدّ في تربة الحرمان الطفولي، وكانعكاسٍ لهوامات واختلاقات نفسية ورغبات مكبوتة. وعليه تراود الشكوك المسلمين المتدينين بأن التحليل النفسي يفسد العقلية الإسلامية، بما يثيره من نزعات وانحرافات فكرية تطاول دعائم الدين وجوهره، وتنشر بذور الإلحاد. ويلحظ بن سلامة في إحدى مقابلاته أن علاج المرضى النفسيين في مجتمعات تقليدية كمجتمعاتنا، لا يمكن أن تنفرد به أيدي المعالجين النفسيين، لأن

المرض النفسي في العالم الإسلامي يرتبط بالمشكلة الميتافيزيقية حول دلالة الشر ودلالة الألم، وغالباً ما يُعزى حدوثه إلى اقتراف البشر الذنوب، أو عدم القيام بما يتوجب عليهم من كفارات، وتنسبه المعتقدات الشعبية إلى قدرة الجن والكائنات الخفية على أذية الناس.

استرداد الأب والعودة إلى الأصل

يقرأ بن سلامة الإسلام على ضوء «موسى والتوحيد» لفرويد، ومع أنه يأخذ على فرويد إغفاله الإسلام، لكنه ينطلق في كتابه «الإسلام والتحليل النفسي» من فقرة ذكرها فرويد مقتبسة عن الدراسات الألمانية الاستشراقية، كما يرجّح بن سلامة. وهذه الفقرة تنص على أن تأسيس الديانة الإسلامية، قامت مثل اليهودية على فكرة استرداد الأب الوحيد والعظيم. وقد أحدث هذا الأب عند العرب سمواً خارقاً للوعي بالذات. وقاد إلى نجاحات دنيوية وعظيمة، لكنه استنفد أيضاً تلك النجاحات.

ويطوّر بن سلامة هذه الفرضية عن إعادة تملّك الأب الأول في الإسلام، فيفترض انقطاعاً عن الأصول ثم استئنافاً يتأوّله القصص القرآني. والعقدة الإشكالية التي تومئ إليها الملاحظة العرضية لفرويد عن تملّك الأصل تثير قضية نشوء الأنساق الرمزية وانبثاق الحضارات. وإذا كان لا بد من استرداد الأب الأول في الإسلام، فإنه لا محالة سيمرّ بصورة إبراهيم أبي التوحيدية. وتتمثل حقيقة الإسلام حالئذ، بالعثور من جديد على الديانة الأولى لإبراهيم، في عودة إلى أبوة مستردة ومتصالحة مع الإبن إسماعيل، من خلال تحليل نفسي مسهب قام به بن سلامة، لقصة الثالوث هاجر وسارة وإبراهيم، وتنازع المرأتين على الإبن. لم يعد الإسلام بالنسبة للنبي محمد (ص) نصوصاً قديمة أو جديدة، ولا تحقيقاً لما جاء في الكتب السابقة، أو بشرى في كتب آتية، كما يذهب عديد من مؤرخي السيرة النبوية أو المفسرين. إنما الدين الحق قد نزل، وهو دين إبراهيم الذي يريد الإسلام استعادة

سيادته. وهنا ينتظم الحنين إلى الأب في مذهب العودة إلى الأصلية الدينية والأبوية لإبراهيم. وكذلك في كتابه «ليلة الفلق» يحسب بن سلامة أن عبارة «إقرأ» القرآنية هي عبور نحو كتاب محفوظ في حالة انتظار منذ الأزل. والقرآن المحمدي ليس سوى عملية متواصلة لتفكيك هذا النص منذ لحظة تلقيه الأول.

يشتغل فتحي بن سلامة على لغز الأصل. كما انشغل فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» بأصل موسى، بين مصريته وعبريته. بين أبيه الحقيقي وأبيه المتخيّل. وهذا السعي إلى اكتشاف بكارة الأصول ونقاوتها، هي صبوة كل دين، وكل ثقافة، أو جماعة. مع أنه سعي لا طائل منه، ما دام الأصل المحض يفترض وحدة موهومة بذّدها الزمن، وسلخها عن ذاتها. وقد عمل فرويد عام 1939 في لحظة تاريخية حالكة من حياة أوروبا، وألمانيا، على وجه أخص، على تفكيك إيديولوجية نقاوة الأصل هذه، لأن هذا الادعاء يلابسه وهم استدراك وحدة تصدعت وتكاثرت. فالأصل لا يتكرر ولا يُسترد كما اختُبر أو عُرف من قبل. وإنما باستعادته المفترضة يتحول إلى كثرة من التخييلات والترميزات والعلامات، التي لا تخلو منها أدبيات التيارات الإسلامية التي توظفها في دعاواها اليوم.

وما يعانيه الإسلامويون الجدد في نظر بن سلامة هو هجاس العودة إلى المنابع الأولى للتجربة الإسلامية، ويستتبع هذه الفكرة التي تستحوذ على عقولهم إحساس عميق بوطأة الأزمنة الحاضرة على حياة المسلمين المعاصرين، والشعور بالظلم والتضييق عليهم، وهي تحول في زعمهم، دون عودتهم إلى عصرهم الذهبي. وهذا الانقطاع يفسرونه على أنه علة انتكاساتهم وإخفاقاتهم اليوم، ما يفضي بهم إلى محاولات الانتقام بصور شتى تطغى عليها سمات عدمية، مثل العمليات الانتحارية. وحقيقة الأمر أن العالم الإسلامي يعاني منذ عقود رجّةً في بناه الاجتماعية بسبب تحولات العصر العميقة والسريعة على كل الصعد. وقد أحدثت هذه التحولات أزمة وجودية مصيرية كانت نتيجة القطيعة المعرفية بين النمط التقليدي ونمط الحداثة، وغياب المنهجيات والمقاربات النقدية والفكرية المتطورة

عند المسلمين لتحليل الوقائع والمعطيات الميدانية، واستيعاب ما طرأ من مستجدات. وحيث تضعف فاعلية المثقفين المتنورين في المشاركة والتخطيط والتغيير، وتقل أعدادهم يوماً بعد يوم، فإن الدهماء والعامة يستعيدون طائفة من المفاهيم والتصورات التقليدية والموروثة ليجدوا فيها ضالتهم، ويعثروا فيها على إجابات تطمئن إليها قلوبهم وتشفي غليلهم. بيد أن مثل هذا التوجّه لا يزيد، في رأي بن سلامة، إلا في تعميق التناقض بين المسلمين والعالم الحديث. وهذا المأزق هو الذي تستغله الأصولية لممارسة نفوذها وتأثيرها على الناس، وتعدهم بالعودة إلى فردوسهم المفقود.

والذات العربية اليوم في لحظة تساؤل، وإعادة بناء موقع يتناسب مع التحولات الحديثة. فقد تبدل نمط الأسرة من العائلة الممتدة إلى الأسرة النووية. وبذلك تبدلت أساليب الزواج ودلالته، فلم يعد الزواج امتداداً للنسب أو الحفاظ على الإرث والأرض والممتلكات، ولم تعد العائلة هي التي تنتج الزواج. إنما الزواج في المجتمعات الحديثة هو الذي ينتج العائلة. وحين أن جسد المرأة في المجتمعات القديمة كان جسد العائلة أو القبيلة، غدا اليوم جسداً يخص المرأة ويعبّر عن ذاتها. وربطت الحداثة الولادة، كما الموت بقوة الآلة وتقنياتها المعقدة، فأضحت الولادة متعلقة بتحديد الإخصاب إن كان طبيعياً أو اصطناعياً. كذلك ارتبط بمعرفة شكل الجنين وجنسه قبل الولادة. واتخذ الموت عمقاً معرفياً آخر، حيث التقنية الطبية في مجتمعات الحداثة توجّه الموت وتبطئه، وتتدخل في علاقته بالآخر، مثل عمليات القلب المفتوح وزرع الأعضاء الحية والاصطناعية. «وأضحى موت شخص، هِبةَ حياة لشخص آخر»، حسب عبارة بن سلامة.

إزاء تفاقم أسئلة الحداثة الملحّة والمعلمنة التي تخترق قطاعات الحياة بكل أبعادها ومراميها، يشعر العربي والمسلم بالعُري والخوف من المجهول والغامض، ولا يجد قدرة على فهم الحداثة واستيعابها أو السيطرة عليها، إلا بأن يلوذ بالاعتقادات الدينية وتصوراتها ومفرداتها يسحبها على أرضية مفرغة. ويزعم الدعاة

بأن ذلك يتكفل بإزالة الآلام والأوصاب والعلل التي فتكت بالجسد الإسلامي. بيد أن المفارقة أن الإسلاموية المعاصرة جاءت على أنقاض النهضويين الذين حملوا نيات طيبة في التحرر والانعتاق والتقدم، لكنها ظلت في الإطار النظري وفي مجال الأماني، ولم يترجموها على أرض الواقع، ولم تجسدها بُنى أو مؤسسات حقوقية أو اجتماعية.

استطاعت الإسلاموية أن تقدم ذاتها بديلاً لكل السابقين، وبديلاً مقبولاً من قطاعات واسعة من جماهير ترسخت في وجدانها التصورات الدينية. لم تولد الإسلاموية من فراغ، بل كانت ثمرة تطور فرضته الحداثة نفسها على المجتمعات الإسلامية بعد أن انقطعت عن بناها الاقتصادية والاجتماعية التقليدية القديمة. وما شهدته من نزوح كثيف من الأرياف إلى المدن، ومن ظهور جماعات محرومة اقتصادياً، ومنقطعة عن وسائل الترفيه، ومن تزايد عدد العاطلين عن العمل، والمحبطين والمنحرفين. وكان من نتيجة ذلك أن تخلخل النظام القيمي الموروث لحظة اصطدامه بقطار الحداثة المتسارع.

إن الحداثة كما يعبر بن سلامة «تدفع بالمسلمين رغماً عنهم إلى تجاوز مطّرد للحدود التي يضعها الدين والشريعة». فوسائل الحداثة وآلياتها وجديدها تتدفق بلا حدود في العالم، وتحتل الميديا والأشرطة والصور المتلفزة، وصناعة نجوم السينما الفضاء اليومي لحياة المسلم، وتستثير رغباته المكبوتة، وتشعره بضعفه، وعدم قدرته على مقاومة كل هذه الإغراءات، أو التحكم في غرائزه الجنسية. وتتفاقم الخشية من الوقوع في المحرمات، وضرورة التكفير عن الذنب الذي لا يمارسه الرجل فحسب، بل تمارس المرأة هذا الإحساس على جسدها «وتضحي به» من خلال تنقيبه وحجبه عن الانظار.

آيات شيطانية

غير أن الاسلامويين لا يديرون ظهورهم للحداثة، بل هم يتمتعون بطيباتها

وثمارها، ويستخدمون وسائلها وتقنياتها، على أفضل وجه، على ما يذهب إليه اوليفيه روا في «عولمة الإسلام» وجيل كيبل في كتابه «الجهاد»، خدمة لمآربهم السياسية والإيديولوجية، وتقوية لنفوذهم. بل هم يستخدمون بعض الآليات السياسية الحديثة مثل الديموقراطية وسيلة للانقضاض عليها. وقد سبق أن ركبت الأنظمة الفاشية في أوروبا مركب الديموقراطية إلى أن وصلت إلى السلطة عبر صناديق الاقتراع.

ولكن الاسلامويين رغم أنهم يضعون إبهامهم على موضع الألم في جسد المجتمع، إلا أنهم لا يملكون الدواء الشافي لبلسمة الجروح، لأنهم يستقطبون أنظار الناس حول هوية إسلامية جديدة، إن مدّت جذورها في العالم المعاصر، إلا أنها «هوية مؤسطرة» حسب تعريف فتحي بن سلامة. وهي عاجزة عن خلق حلول ناجعة لمعضلات العالم الاسلامي المتفاقمة، ما دامت هذه الهوية المقترحة تقوم على بناء طوباوي خيالي، وتتحدث بلغة أسطورية تنشد العودة إلى الأصول وإلى الأزمنة الوردية الأولى. ويميز بن سلامة هنا، بين التيارات الاسلامية الباطنية القديمة، مثل اسماعيلية ألموت التي تنفتح على أفق انتظار خلاصي مهدوي لا نهائي، لم تكتمل حلقاته بعد، والتيارات الإسلامية الحديثة التي ترمي إلى بلوغ الاصول في الأزمنة الأولى الماضية، فيمثل لها المستقبل الآتي انحلالاً وعفونة. وعلى الضد من التيارات الباطنية الخلاصية التي تتطلع إلى تحقيق حلمها في المستقبل، تحمل التيارات الإسلامية المعاصرة في طياتها حسرة عميقة، ويأساً من الزمن المقبل، لما يحمل في جوفه من بذور الفساد والعفونة.

يتناول فتحي بن سلامة في كتابه مثلين أثارا اهتماماً واسعاً في الأوساط الإسلامية والعالمية، هما قضية «آيات شيطانية» و"قضية الحجاب في فرنسا» ليقرأهما قراءة نفسية تحليلية. فيرى في رواية سلمان رشدي، عودة لتأسيس ذاكرة الإبن لحظة فراق الأب، ووداعه وهو على فراش الموت. أي لحظة الاستعادة المستحيلة لأبوة لا تحضر إلا في غيابها. وسلمان رشدي يقرأ المتخيل بوصفه

وجهاً من وجوه الحقيقة. وفي روايته يفكك، على غرار الأدب الحديث، الجواهر الأصلية إلى لعبة، وإلى أهواء وأقنعة. وإذ يحطم السلطة المطلقة للحقيقة العقائدية، يفتح الفضاء الروائي على تمارين ذهنية حرة يقوم بها القراء جميعاً، على قدم المساواة. وبذلك يعيد النظر في القسمة الضيزى [= الجائرة] بين المتخيل والواقعي، حيث يحسب أن المتخيل ليس دون الواقعي حقيقة وحضوراً.

يقرأ بن سلامة سلمان رشدي على ضوء فرويد في «مستقبل وهم» حيث الوهم الديني ليس خطأً ولا نقيضاً للواقع أو الحقيقة. إنما هو محاولة، لكنها محاولة عبثية لتبديد الشعور بالعزلة والحرمان الذي يختبره المرء في طفولته. يغوص رشدي في الأصول الإسلامية لكن لا يقتلعها، وإنما يسعى إلى الكشف عن مفارقاتها، وعن اختلاطها.

والموضوع الثاني وهو قضية الحجاب، يرى فيه بن سلامة دلالة على دونية المرأة المسلمة في الفضاء الحضاري الحديث، وعلى وضعية التجاذب الذي تعانيه بين شروط الحداثة من جهة، والحفاظ على صورة الموروث، من جهة اخرى.

وفي معاينته لقضية الحجاب في فرنسا لا يرى فيه خلفية سياسية أو موقفاً عدائياً من المهاجرين المسلمين، بقدر ما يحسب نهوض الفرنسيين بكل مراتبهم وفئاتهم ومشاربهم الفكرية للإدلاء بآرائهم، في ورشة هائلة من النقاشات والنزاعات والمقاربات، احتكاكاً وصراعاً بين حقيقتين متنافرتين؛ صراعاً على حقيقة الجسد وجسد الحقيقة، وعلى حدود تملك المرأة ذاتها، أو تملك الجماعة لهذا الجسد. إن البون شاسع بين النظام الفرنسي الحديث الذي لا تفرق قوانينه بين حقوق الانثى وحقوق الذكر، بينما تفرق المدونة الإسلامية الفقهية بين الاثنين تفريقاً جوهرياً ووجودياً، وليس الحجاب اذا وُضع في هذا الاطار رمزاً أو علامة، بل إن الحجاب هو في صميم نفوذ المنطق اللاهوتي الإسلامي الذي يستحوذ على جسد المرأة، ويُخضعها لمبادئه وتصنيفاته ومعاييره. فالتحجيب جزء من نظام يحول جسد المرأة إلى موضوع يمتنع عن رؤيته الجميع سوى المحارم من العائلة. الحجاب يحوّل

المرأة إلى طيف مجهول في فضاء المدن، إلى إنسان عُقْل. أن تكون المرأة مسلمة حسب رأي الاسلامويين الجدد، يعني أن تعيش في السر، وأن يُحجر عليها في بيت يضاعف من إخفائها، ويتحول البيت حسب عبارة عبد الوهاب بو حديبة في كتابه «الجنس في الإسلام» إلى «حجاب حَجَري يبتلع في جوفه نساءً متقبات». وفرض التحجيب هو عملية تغليف للجسد الانثوي بصفته خطراً على سلامة الأمة ووحدتها، وحفاظا عليها من الفتنة بالدلالة المزدوجة لهذه المفردة في اللغة العربية: أي الإغواء الجنسي، وخروج الناس بعضُهم على بعض. تغدو المرأة في حجابها مدلولاً غير مرئي وغير مسموع، وطيفاً غير محدد يمشي بلا وجه أو ملامح. المرأة المنقبة هي امرأة غير محددة وغير موصوفة. ذات شبحية، مريبة ومغرية في آن، غامضة ومتخيلة أكثر من كونها واقعية وحية. هي هُوام وسراب!

ومن تجاربه العيادية النفسية يذكر فتحي بن سلامة أن العديد من النساء اللاتي فرض عليهن الحجاب كن يشعرن أن عيناً ثاقبة تلتصق بأجسادهن أو تخترق أجسادهن من جهة إلى أخرى. يغدو الرجل أعمى وهو يخترق بنظره جسد المرأة الليلي. أليس اللون الأسود لباس المرأة المنقبة ذا إيحاء هنا. يصبح النظر إلى المرأة قرين العَمى، لأن الرجل لا يرى شيئاً. المرأة بجسدها تعمي رغبة الرجل. ويعقد بن سلامة في لازمة الأغنية الشعبية «يا ليل يا عين» آصرة ذات دلالة تُعبّر فيه العين عن الرجل، والليل عن المرأة.

يقرّ فتحي بن سلامة، رغم التحذير من مخاطر الحركات الإسلامية الأصولية التي تقدم هويتها المؤسطرة على أنها ملاذ المسلمين الذين ينوءون تحت مظالم شتى داخلية وخارجية، بأن فعالية هذه العقائد والإيديولوجيات الدينية ليست دائماً متصلة بإقرار العقل بها، حسب عبارة لفرويد، وبعدم القدرة على التسويغ العقلي تكمن الريبة وتثار الشكوك. ويخشى المتنورون أن تنزلق الأمة في الحلقة المفرغة للدوران حول الذات.

في كتاب عزيز العظمة «المَلكية الإسلامية»، لا تنفصل العناصر المتخيّلة والرمزية والأيقونية والطقوسية، عن المضمون السياسي في أي نظام حكم. فبوساطة هذه العناصر والدلالات السيميائية والبصرية والجسدية والزمكانية والإيقاعات الخاصة، تتمظهر السلطة، ويُساس الناس، ويمتثلون للأحكام.

يُبين العظمة في تحليله لمفهوم السلطة في الإسلام عمق العلاقة بين هذه التشكيلات الرمزية الممنوحة للسلطة، وتجليات القداسة. حيث تخلع المشهديات ومظاهر الإحتفالية والشعائرية على الحاكم حلّة التعظيم والتبجيل، وتجعله مماثلاً لخالق الكون، ومحاكياً لسلطانه. إذ ثمة تناظر ما بين النظامين الدنيوي وما فوق الدنيوي. وحكم الخليفة أو الملك أو السلطان مرآة أرضية لحكم الله السماوي. لذا يستفيض العظمة في وصف الهالة التي كانت تحيط بمجلس الخليفة. ويستدل بما يقوم به الرعايا وحاشية الخليفة، من حركات أو إيماءات وتمثيلات مراسمية متذللة وخاشعة في حضرته، على مقدار ما لهذا الموقع من حظوة تبلغ حدّ التقديس. وعليه فإن هذه التمظهرات والدلالات المجازية والرمزية، ليست مستلحقة بأدوات الحكم واستعراضاته، بل تشكّل مكوّناً جوهرياً من مكوّنات الحكم. كذلك يقوم مفهوم الإستخلاف الإسلامي، على المعايير الملكية التي كانت سائدة في أنظمة الحكم الساسانية واليونانية والمسيحية، بعد أن استندت في الفضاء العربي الإسلامي

على المرجعية القرآنية. والمؤلف يعتبر أن المماثلة بين أنظمة الحكم الملكية السابقة، وحكم الخلفاء والسلاطين المسلمين قائمة على اعتبار واحد، هو أن الحكم ناشىء عن اصطفاء إلهي لحاكم، أو سلالة حاكمة بعينها. وهذا التصوّر يفرض على الرعيّة طاعة الخليفة بوصفها مكملة للإيمان، وهو تصوّر موازٍ لأدبيات الإمامة الشيعية التي تحضّ على طاعة الإمام والإمتثال لرأيه. ويضرب مثلاً على ذلك هو الخليفة السّني «المستضيء بالله» الذي جعله لقبه متلقياً للضياء الإلهي، والذي عُدّت طاعته طاعة لله. والمؤلف في تداوله للقب الخليفة عند المسلمين، يخلص إلى غير ما طرحه الشيخ علي عبد الرازق، من أن الخليفة هو بخليفة النبي. وهذه أطروحة متعلقة بالظرف التاريخي الذي كتب فيه عبد الرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم». في حين يرى العظمة، من طرفه، خلاف ذلك، فالخليفة هو خليفة الله. ويدلل على ذلك بوثيقة أصدرها المأمون لتولية الإمام الشيعي علي الرضا خليفة له، بوصف المنصب بأنه خلافة الله.

محاكاة

وأطروحة العظمة في مجملها تبرز هذه المحاكاة بين حكم الله وحكم الخليفة، الذي يوصف بأنه ثمرة لطف إلهي، واصطفاء يشبه اصطفاء الأنبياء والمرسلين. كما تمثلته قبلاً المنطقة الحضارية المحيطة بنا، وخصوصاً التقاليد الإيرانو سامية، والمفاهيم السياسية المشتركة لأنظمة الحكم في حوض المتوسط، حيث ربط آباء الكنيسة الأوائل الإمبراطور البيزنطي بالله وبالمسيح. واستُخدم للتعبير عن هذه العلاقة الألقاب المفخّمة والصور الأيقونية، والشعائر، والأردية المتميزة، والألوان، والشارات، حيث يجسّد الملك فكرة الناموس الحي، بإعتباره أفضل البشر، والذي يتصرف وفق المشيئة الإلهية التي انتخبته، وشاركته في الإمتيازات والصفات من طريق النبوة أو الفيض أو التناظر أو المحاكاة أو التنزّل. وقد أُعيد تمثّل هذا المفهوم عن تعالق القداسة وتمظهراتها بالسلطة الأرضية، في البيئة العربية الإسلامية، وفق أنماطها المحلية وبُناها الدينية الموروثة.

يتقاطع العظمة في تحليله هذا، مع أطروحات العديد من الإناسيين، لاسيما مارسيل غوشيه الذي يعتبر الدولة الملكية نقطة الوصل بين السماء والأرض، والعامل الديني عاملاً جوهرياً في تنظيم الجماعة. والملكية في هذه الحال دين بوجه سياسي. فالسلطة منزّلة من فوق، وتفرض نفسها فوق إرادة البشر. ومن خلال الوساطة الملكية، تلتحم الجماعة البشرية مع أصلها الغيبي، ويسكن الجسم السياسي في جسم الملك. كذلك يرى العظمة أن الملكية هي السابقة على الحياة الإجتماعية والناظمة، بل المُخضعة والمرتبة لفوضى الطبيعة، وشذوذ البشر، وشقاقهم، وتنازعهم، وعدائيتهم بعضُهم إزاء بعض. وفي قراءته للكتابات السياسية الإسلامية القروسطية يعثر على هذا المرتكز النظري الذي يعزو النظام والإستقرار الإجتماعيين إلى وجود الخليفة في سدة الحكم، معللاً الإستبداد، والردع، وصرامة الحاكم في تنفيذ الأحكام، مهما جار او اشتطّ، بضرورة حفظ الجماعة ومراعاة المصالح العامة. ومن هنا، فإن وحدانية السلطة وضرورة الاستبداد، عاملان حاسمان في الحفاظ على الجسم الإجتماعي وصلاحه.

وعليه فإنّ الجسم السياسي الذي مركزه الملك، هو الذي يكوّن الجسم الإجتماعي، ويحافظ عليه، حسب التصوّر الإسلامي القروسطي، وليس العكس. ويفترض العظمة برؤية «هوبزية» إذا جازت العبارة، أن المؤلفين المسلمين القروسطيين أجمعوا على أن الكائنات البشرية الفردية، يتحكّم فيها الفوضى والعنف والنزوات والظلم، ولا بدّ أن تُلجَم الجماعات البشرية هذه، من خلال انتقالها من طبيعتها المنفلتة المشاكسة، إلى تنظيمها وتآلفها في جسم إجتماعي، يُحافظ فيه على التنوّع والتفاوت، من خلال تأسيس سلطة وازعة، بتدخل إلهي يُخرجهم من عماء الفوضى والبربرية، إلى تراتبية مفروضة تشبه باتكالها الوظيفي، وتسلسلها بناء الجسم البشري وتكامله.

أصول متخيّلة

ما يفترضه عزيز العظمة وهو يفكك العقل السياسي الإسلامي، ويرصد طرائق

تشكيله ومصادره وسياقاته التاريخية، هو خلوّ الذاكرة الإسلامية من موروث سياسي حقيقي. وإنما ما تنحو إليه هذه الذاكرة هو تخيّل أصول غير موجودة، وتدوير المادة النصية المقتبسة عن الشعوب المجاورة، لتشكّل منها خطابات وأنماطاً وسرديات يُعاد أسلمتها ونمذجتها، وطبعها بطابع إرشادي وعظي، لتعليم الأمراء والوزراء ورجال الحاشية والرعيّة آداب السلوك المنشودة، وتكريس النظرة التمجيدية للحاكم الذي يتوسط بين الله والخلق.

ويتابع العظمة عن كثب تطور منهجية هذه الكتابات، وطرائق تصنيفها، ومعرفة أغراضها ومراميها، ودراسة مضامينها ومقولاتها، وآلية المثاقفة التي تعمل على دمج هذه الروافد التراثية الحضارية الساسانية واليونانية والهندية في السياقات الإسلامية، بإحالتها إلى الحِكم النبوية والقرآنية وإلى العصر الإسلامي الأول. وعليه فإن الحكم الإسلامي رسا على أنماط ونماذج إرشادية رومانية وفارسية، فرضتها اشتراطات داخلية وخارجية المنشأ. ويماثل العظمة بين عملية الدمج هذه، وعملية تطور الفن الإسلامي (الأرابيسك) بعناصره المتنوعة المصادر التي استقرت على نمط جديد، ومنظور جديد.

العملية التاريخية كما تُستشف في أطروحة العظمة، هي عملية تأويلية. وكما يقول كولنكوود: «إن إعادة تشييد الماضي عمل من أعمال المخيلة». هكذا فإن مفهوم الخلافة خضع إلى تشذيب وتحوير وتعديل، وإلى تطويرات لاهوتية، حتى تمكّن المعنيون من أسلمته وشرعنته، وإضفاء المعصومية والكمال عليه، بالادّعاء بأنه الأصل الأول، والنواة الصلبة، والبداية المطلقة. في حين أنها عملية استدماج واستيعاب وفرز واستبقاء للعديد من العناصر المحلية والوافدة والغريبة. وردُّ الكمال المزعوم إلى الفترة المبكرة من الحكم الإسلامي تتناقض مع المسار الطبيعي للأحداث التاريخية. أما النصوص التشريعية فإنها غالباً ما تتكوّن ويُعاد تكوينها بطريقة ملائمة لشروط محددة.

وفي رأي عزيز العظمة أن الكتابة السياسية الإسلامية تخلو مع ذلك، من

تشكيل نظرية كاملة عن مفهوم الدولة، وجلّ ما في الأمر، حكم ووصايا سياسية وسلوكيات أخلاقية.

أما طبقة العلماء فتوسطت بين الناس والإسلام، من خلال تقديس العالم وقراءته وفق المنظور الإسلامي، وعلى أساس التطابق مع النموذج النبوي، والحدود النصية للقرآن المفسّر.

وقد حاول العلماء الحلول محل السلطة السياسية في تسيير شؤون العامة، لا سيما مع ارتخاء قبضة الخلفاء على رعاياهم. وقد ادّعوا أن المصلحة البشرية وهي عمل سياسي، كامنة في روح الشريعة. والتمييز حالئذٍ ليس بين السياسة والشرع، بل بين الشريعة وعدم الشريعة. ومفهوم المصلحة في حدود الشرع قضية تبنّاها المعتزلة ودعمها الغزالي وابن رشد. وأفضت إلى ما سمّاه العظمة «صياغة العالم في قالب القراءة الشرعية» أي بناء الحاضر قياساً على نماذج إرشادية منضوية في متن الشرع.

إن عملية التعرية التي يقوم بها العظمة لهذا التعالق بين القداسة والسلطة، وقابلية المبادلة بينهما، كما تجلّت في الخطاب الإسلامي القديم، والذي يُعاد انبعاثه مجدداً على أيدي التيارات الإسلامية المعاصرة، تكشف تعقيدات إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وثنائية السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وضرورة إعادة تعريف المكوّنات الحقيقية للسلطة السياسية المعاصرة، التي تعبّر عن إرادة المواطنين المنبثقة من تفويضهم الحر، وقناعتهم بمن يمثلهم. وتحوّل العمل السياسي إلى أفق للتجربة الجماعية المثمرة، ومصالحة الجماعة مع ذاتها ومستقبلها.

استيلاء المسجد على محيطه

لا يشذّ قديم وضاح شرارة عن جديده. فالإثنان يأتلفان، ويأخذ واحدهما بتلابيب الآخر. أو هما يجريان مجرى واحداً من التحليل، وينسكبان في لغة، أو أسلوب هو قرينة على صاحبه. كما ذهب الفرنسي إلى القول: «الأسلوب هو الرجل». ومع هذا، فإن هذه الطريقة التعبيرية، أو بعض تلاوينها، حذا حذوها واختطّها كتّاب ونقاد من الصحافة الأدبية اللبنانية، في حين استصعبها في وقتٍ ما، طائفة من أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية، فاستغلقت عليهم عبارات مداخلة له. لكن الراحل حسن قبيسي، أوضح لزملائه آنذاك ما يُفترض بهم، أو بمن هم في رتبتهم العلمية، أن يفهموه ويستوعبوه.

ولعلّ من دواعي تفرّده انغماس ريشته في حبر الأصول التراثية، واستواء عباراته على سوية من الفصاحة العربية التي تذوي نضارتها، على يد جيل يؤثر «فصاحة» الهجنة والتأتأة واللجلجة.

وشرارة الذي يتقصّى أثر الزمان والمكان على ائتلاف الإجتماع الاهلي وتبدده واختلاطه، إنما يتحاشى الثنائيات الشكلية، والمقارنات، والأمثلة الناجزة. ويتناول الحوادث والظاهرات الإجتماعية أفعالاً ومباني مركبة. وتأويله لها إنما يهدف إلى إظهار ما تحت الوجه الواحد، من اختلاف في الوجوه، وتفاوت في البواعث،

وتباين في النظرة إليه. بل إنّ مذهبه في أكثر من كتاب وأثر، أن القسر على الوحدة، فيما شُرعته وأصله التفرقة والإختلاط والكثرة، إنما يُرسي سياسة تورّث العنف وتحرّك الضغينة، وتشرّع الأبواب على حروب الأهل. فأصل الإجتماع على ما يراه الكاتب، تفاوت المراتب والأزمنة والأمكنة. بل إن أصل الخلق هو انشقاق الواحد عن آخر مُباين، على ما يخلص إليه في أطروحته الفلسفية عن الفكر الشيعي الإمامي. كما يتجلى في كتاب إبن بابويه «إكمال الدين وإتمام النعمة» (الواحد نفسه).

وبيروت مثال على ما يعتمل داخل المدينة من اختلاف في الأهواء والعصبيات، وتفاوت في استيعاب ما طرأ على نمط العيش والتفكير من جديد، وما بقي مترسباً أو متخفياً في القديم. إذ ترتب على الإقامة في بيروت بناء علاقات جديدة، وضمور علاقات أخرى، وهجانة ثالثة. وقد حمل رفد العاصمة بموجات من المتقاطرين من قراهم ودساكرهم ومزارعهم جنوباً وبقاعاً، على غلبة هؤلاء، وغلبة ولاءاتهم الأهلية والمناطقية، والتقاليد العائلية، والعصبية الدينية والمذهبية، على منطق الدولة، وعدم الإذعان لقوانينها أو سريانها عليهم.

عصبيات المدينة

في كتابه «أهواء بيروت ومسارحها» تتراوح الموضوعات والعناوين بين ظواهر إجتماعية، مثل الهجرة والطلاق والتبرّج وعبدة الشيطان، وظواهر سياسية، مثل التظاهرات المليونية والإعتصامات، ووصف الأمكنة العامة مثل، كورنيش المنارة، والمقهى، ودور المساجد في الأحياء البيروتية المختلطة أو الصافية. وما يجمع هذه الموضوعات، هي أنها وجوه وأحوال من الإجتماع الأهلي، وطور من أطوار التمدين، اضطلع به توسّع العمران، وازدهار التجارة، وانتشار التعليم، ودخول تقنيات الحداثة، وجاذبية العمل الحزبي، والاستقرار الوظيفي في دوائر الدولة. وتكاثر هذه الوجوه دلالة على فعل المدينة، وأثرها على النفوس والأمكنة. بيد أن

هذا التمدين لم يُخرج البيروتيين من أجسامهم الأهلية والدينية والمذهبية. ولم تستطع الدولة أن تتربّع فوق المجتمع مرجعاً أو ملاذاً مأموناً. إنما ظلّت سلطة المجتمع الأهلي تبزّ سلطة الدولة، وقد جاءت الحروب الأهلية لتقسر الناس على الاحتماء بكتلهم وجماعاتهم. لكن علينا أن نفهم أن هذا الإنكفاء وهذا القسر، ليسا في ذهن وضاح شرارة، ارتداداً، أو استعادة لعصبية ماضية، إنما هي عصبية مازجتها عوامل طارئة، فرضتها الإقامة في المدينة، وفرضها تنازع أحيائها على التسيّد والنفوذ. وهو في هذا المقام، يرى إلى ما درجت عليه بعض الأحياء الشيعية في بيروت، من رفع الأعلام والأنصاب والمجسمات، ولصق صور زعمائها وقادتها على الجدران والأعمدة، يراها ترسيماً للحدود الأهلية السياسية، وإستيلاء رمزياً، وواقعياً (غزوة 7 أيار على بيروت الغربية) وعنواناً على سلطانها السياسي والعسكري. وقد أدى هذا التعاظم والتكاثر الشيعيان إلى انكفاء السكن السني إلى أماكن أكثر ألفة وتجانساً مع المحيط.

أما المقهى فبينه وبين بيروت آصرة عميقة. ومن سمة المقهى العصري البيروتي، أن روّاده خليط من الناس، لا يجمعهم جامع إن كان جنساً أو مهنة أو سناً أو ذوقاً أو مرتبة إجتماعية. وهو على غير ما كان عليه المقهى التقليدي، لأنه مكان مرور واختلاط. فهو قطعة من الطريق. ويشبه سيلانُ الطريق سيلانَ المقهى، واختلاف الناس إليه. وتدل كراسيه، ومقاعده المصنوعة من مواد عصرية، وشرابه المعدّ مسبقاً والمعلّب، على حداثة هندسته. لكن بيروت لم تعدم مقاهي تجمع صفتي القِدم والعصرية، يمكن تسميتها المقهى المطعم. ويعدّ شرارة المقهى الحديث، مكان استفراد وانكفاء وعزلة. فإن شدّ الجالسَ إلى المقهى رابطٌ بينه وبين المداومين، فإنما هو رابط معلّق بين منزلتين: الإنفصال والإتصال. وهو مكان «العازب» بامتياز، حسب عبارة الكاتب. أي المكان الذي ينقطع فيه عن الأهل والعائلات والأحياء. بيد أن المقهى شأنه شأن بعض الأمكنة البيروتية، وفضاءاتها المستحدثة، لم يتعصرن بالكامل، ولم يبتر علاقته بتراثه الأهلي بتراً تاماً.

المسجد ممتداً

وشكّل المسجد البيروتي (مسجدا المصيطبة والطريق الجديدة) وعلاقته بإطاره المحلي والعائلي، حيّزاً واسعاً في كتاب شرارة. وإذا كانت المقالة الأولى المؤرّخة في أوائل الثمانينات 1984 والثانية بعد أحد عشر عاماً، فإن بين الإثنتين مؤشراً على ما طرأ من فعل الزمن، على النواة التي كبرت، ونضجت ثمرتها. فتوسع نفوذ المسجد وأثره على أبناء المحلّة التي تحيط به، وازدادت قدرته، وتعددت مهامه ووظائفه. ثم فاض على محيطه وانعقدت وشائجه مع هيئات خارجية، واضطلع بمهماتٍ سياسيةٍ، لا سيما انعقادها حول القضية الفلسطينية، وتحوّل الصراع السياسي مع إسرائيل في خطب أئمتها، إلى صراع ديني مع اليهود. ومسار هذا التحوّل إن طرأ على وظيفة المسجد، فإنه طرأ على المولجين بأمره، وعلى المصلّين الذين بدأ يخالطهم طلبة المدارس والجامعات. فقد بات معظم من يقوم على إدارة المسجد (الإمام علي في الطريق الجديدة) من أصحاب المهن الحرّة والموظفين ومدراء المدارس وأساتذة الجامعة. بعد أن كان أعيان العائلات والتجار وأبناء المحلّة، مَن يقومون بأداء هذا الدور، قبل أن تتطور مهمتهم، وتتمدد بتمدد المجتمع الأهلي وتوسّعه، وأخذه بأسباب النمو والقوة والعلم، وهي أسباب تصدر عن الحياة المدينية. وإذا كانت هذه اللجان التي تدير المساجد قد تطورت، إلى رفد المسجد بمراكز رعاية صحية وعناية بالأيتام والمرضى، وإقامة دورات لتعليم الطلاب، وبناء مشاغل وحرفيات، فإن هذا الرفد لا بدّ أن يستتبعه غلبة الاعتبارات الإقتصادية والسياسية، على اعتبارات التكافل والإخاء.

الجمع المفتوح والمغلق

ولما كان استتبع اغتيال الشهيد رفيق الحريري خروج المشيعين والمطالبين بالإقتصاص من قتلته، فإن هؤلاء الذين خرجوا إلى الفضاء العام، وساحات وسط العاصمة، مثلوا حالة فريدة، لم يشهدها لبنان أو بيروت من قبل. وعبّرت هذه

الجموع بانتقالها وتسرّبها وانتظامها وتوزّعها وشعاراتها وهتافاتها، عن منازع وعصبيات، يُنزلها كتاب وضاح شرارة منزلة التحليل والتمحيص والمقارنة، فيرى في جمع 14 آذار جمعاً مفتوحاً، مشرّعة مداخله ومخارجه، على الغادي والرائح، وعلى المقيم والظاعن، حيث لا يحول حائل في الإتجاهين، على ما وصف إلياس كانيتي في كتابه «الجمع والسلطان» أصناف الأرهاط والجماعات، وطرق تكوّنها والتحامها، وتبعثرها وتقدّمها وانكفائها. هذا الجمع الذي انضم اليه شرارة في ذلك اليوم، حسبه يتصرف بحريته وعلى سجيته. لم ينضوِ أو يرصّ صفوفه تحت لواء واحد. بل كان أشبه بمن يأتي إلى حفل أو «كرمس» آحاداً وأفراداً، لا يحتذي مثالاً في وقوفه وجلوسه وتجمّعه وتفرّقه، ولا يذعن لآمرٍ أو داعٍ. في حين رأى في 8 آذار نقيض صورة الجمع الآخر، من حيث طريقة توافده وتجمهره وتموضعه في الأماكن والساحات. حيث تُمسكه لُحمة واحدة، فلا يتميز الفرد عن الآخر، إذ تُمحى الحدود والفروق، وينزل في جسم واحد، وهيئة واحدة، ويستجيب استجابة متماثلة لقائده وخطيبه. ويخدمه، كما حصل في اعتصامه المزمن، الذي امتد شهوراً طوالاً، جهاز حزبي يدبّر شؤون إمداده بالزاد، والإنارة، ووسائل النظافة. وإذا كان من سابقة على اعتصام 8 آذار، فإن الاعتصام الأول، بالقرب من مثوى الحريري، كان مؤلفاً من قلّة، أو نخبة من طلاب الجامعات، وهو أقرب إلى الارتحال والكشفية والعفوية، منه إلى التنظيم والعزم المقصود والتصوّر السابق.

كارل غوستاف يونغ في بلادنا

غرائز الإنسان رمزية اكثر منها بيولوجية

عانى المفكر النفساني السويسري كارل غوستاف يونغ، من تجاهل أوساط النخب اليسارية السابقة، وأصحاب النزوع العلمي الصرف. وكان سبق لفرنسا أن حجبت مؤلفاته، وتباطأت في ترجمته، ولم تعترف بدوره إلا عام 1969، تاريخ قيام أول جمعية علمية نفسية، هي «الجمعية الفرنسية لعلم النفس التحليلي» ذات الأهداف والطرائق اليونغية. في حين كان التحليل النفسي الفرويدي ينتشر على اختلاف مدارسه، في الأوساط الجامعية الفرنسية انتشار النار في الهشيم. وكانت الطبعات الفرنسية لمحاضرات يونغ صُودرت، أو أتلفت، ومُنعت من التداول، إبّان الحرب الكونية الثانية، وأدرجت في القائمة السوداء، لأن الكاتب اتهم النازية بأنها مرض ألماني.

هذا الإستدراك المتأخر لأعمال يونغ، من قبل الثقافة الفرنسية، ترك طابعه السلبي على الوضع الثقافي العربي آنذاك، لما كان بين الثقافتين الفرنسية والعربية، من أواصر عميقة متبادلة، تقوم على احتذاء المثقفين العرب النموذج الذهني الفرنسي معياراً في تحصيل المعرفة الحديثة، واكتفاء هؤلاء بالترجمة عن الفرنسية، ثم الإنكليزية، دون الألمانية لغة يونغ، وإذ تزايدت في الآونة الأخيرة، وتيرة ترجمة

كتب يونغ إلى العربية، فإن هذه الحظوة لم ينلها إلا بعد فكّ الحجر عليه، إذا جازت العبارة. ومن المفارقات إن كتابات يونغ بمرجعياتها الميتولوجية والرمزية، أقرب إلى مخاطبة الشرقي والعربي من سواهما، وأكثر ملاءمة لمقومات الثقافة غير الأوروبية ومنظوراتها الفكرية. إلا أن مردّ هذا الإغفال من جانب المثقف العربي، عائد إلى أنه كان مدفوعاً، في أواخر الستينات، في خياراته الفكرية، بنزعة علموية، توهّم أنها تشق له طريقاً ملكياً، نحو فردوس التقدم والرقي العصريين، وتكسبه المقدرة على الإسهام العالمي في الحضارة الحديثة، وازداد تشبثاً بأي نص، ما دام حافلاً بأوصاف ونعوت ومصطلحات مشتقة من حقول العلم، ومناخاته، وتعبيراته. ومن سوء طالع يونغ أنه انشغل بمقاربة العلم المعاصر، من باب الأسطورة. بل إنه شكّك بنقاء المنهجين العلمي والعقلي اللذين يحملان أوهامهما في داخلهما. وكما يقول يونغ، فإن الصورة التي تشكّل أسس النظريات العلمية، توجد في نطاق الصور نفسها التي توحي بالملاحم والأساطير. وتشكّل النماذج الأساسية أو الأصلية نقطة الإلتقاء بين الخيال والنشاط العقلي. ويرى أن لهوسنا بالتفسيرات العقلية جذوراً تكمن في خوفنا من الأشياء الميتافيزيقية، لأن الإثنين (العقل والميتافيزيقا) كانا دائماً أخوين متحاربين.

إذن كان من الطبيعي، أن تؤدي هيمنة العقلانية الديكارتية على العقل العربي المثقف، في هذه الحقبة، إلى الانتقاص من القيمة الوجودية لعمل المخيلة، وتهميشها، واعتبارها مصدراً للتشويش والإزعاج والخطأ، وعدم حملها على محمل الجدّ، أو حسبانها جزءاً من عملية تحصيل المعرفة.

الولع العلمي

وفي حين عدّ المثقف العربي المولع باستخدام المصطلح العلمي، فرويد ممثلاً حقيقياً للسيكولوجية العلمية، وصاحب منحى تجريبي وعلاجي فعّال، وجد في زميله يونغ، وفي أبحاثه السيكولوجية عن اللاشعور راعياً مجموعة من الظاهرات اللاعقلانية، أي الظاهرات النفسية فوق الطبيعة، لاسيما أن يونغ كرّس

لهذا الموضوع أطروحته الجامعية في الطب بعنوان «مساهمة في علم النفس الخاص بالظاهرات المسماة خفية، وفي علم أمراضها».

وأوقف يونغ قَدْراً كبيراً من اهتماماته وجهوده العيادية وغير العيادية، على أبحاث في علم الأساطير والديانات وعلم السيمياء (الكيمياء القديمة) والتنجيم، واكتسب معرفة عميقة بالديانات الهندوسية والطاوية والكونفوشية والبوذية، وعلم الأرواح وتفسير الأحلام، ورأى في السيمياء، فلسفة روحية تبحث عن إكسير الحياة، وفي اليوغا تحريراً للنفس من المتناقضات. وشغف يونغ في مطلع شبابه بالكتابات الفلسفية الشرقية والغربية، على قدم المساواة، فتأثر بأفلاطون وشوبنهاور وهارتمان ونيتشه، واطّلع على المؤلفات الإناسية، واقتبس كثيراً من آراء ليفي بريل، واستوحى بعض مصطلحاته من «الريغفيدا» وهي نصوص معزوة إلى البرهمانية. وتوقف عند الحلقة السحرية «الماندالا»، ومفهوم «الكارما» أي المبدأ الروحي الهندي القديم.

إنّ إعادة المثقف العربي تقويم القيمة الفكرية لكارل غوستاف يونغ، ترجمةً، أو قراءةً جديدةً، جاءت متزامنة ومتساوقة مع مراجعة المشروع الأوروبي والغربي النقدية لقضية العقلانية، وازدهار القراءة الجديدة للتحليل النفسي والنقد الأدبي، والإناسة والمنهجية التاريخية، والنزعة المركزية التي كانت ترى الغرب مثالاً للعقل الكوني، ونموذجاً للتطور التاريخي. كذلك تعامل الغرب المستجد مع قضايا المخيلة، كما تجلّت عند غاستون باشلار، وجيلبير دوران، من خلال إعادتهما النظر في أهمية ما تمثله الصور الخيالية في سياق الفكر، بل وفي سياق التجربة العلمية. ودعّم هذا التوجه ذيوع الفلسفة الظواهرية (الفنومنولوجية) التي عدّت الصورة عنصراً اساسياً من عناصر الوعي بالعالم والواقع.

وتعاملت مع المخيلة بوصفها دينامية منظمة، حتى إن جيلبير دوران شكّل مختبراً للنماذج الأساسية للمخيلة، مرتكزاً على أعمال يونغ وباشلار وسواهما. وصاغ نظرية للخيال تستمد أصولها من الدراسات الإناسية والتحليل النفسي. وطبّق

الناقد نورثروب فراي نظرية يونغ في الصور النمطية الجماعية في النقد الأدبي، واستنبط منها مجموعات رمزية كبرى، مثل صور النهار والليل، والزمان والمكان، والأرض والسماء، وغيرها من مجموعات تتمتع بمعدلات ترجيع عالية في مختلف الأساليب الشعرية.

وإلى الإدّعاء بالعلم، رأى اليساريّون الماركسيّون من طرفهم، أن تثمين يونغ الإيجابي للدين كعنصر توازن في حياة الإنسان النفسية، أضعف مكانته ومرتبته. وعلى ضوء المعايير العلمية، آثروا التحليل النفسي الكلاسيكي الفرويدي، المتحرّر من عناصر الفهم الحدسي الديني والذاتي الصوفي. بيد أنهم قدّروا حديث يونغ عن الظاهرة النازية، التي رأى فيها انطلاقاً لغريزة التدمير وشهواتها العمياء، ونتيجة من نتائج التصنيع، واقتلاع عدد كبير من الناس من جذورهم، حيث ينجم عن تقلب السوق والأجور ظهور فرد قلق، غير آمن، وقابل للإيحاء. ويعوض الفرد حينذاك، عن شعوره بضعفه، انفجار شهوته إلى السلطة، ويتمرّد من لا قوة له، ويزداد جشع من لا يشبع. وبمثل هذه الوسائل الملتوية تُجبر الخافيةُ (اللاشعور) الإنسانَ أن يعي نفسه.

وكما حارب اليسار العربي، على غرار اليسار الأوروبي، نزوعَ يونغ الديني، عارضه المتدينون، لأنه لم يكتف بالفهم والتفسير التاريخي لأصول العبادات والشعائر، بل سبر أغوار الجذور البدائية والوثنية لهذه الديانات، راصداً الصور الأولية المترسّبة في تراث الأقوام البدائيين.

كما عومل يونغ على أنه مثقف أكثر منه معالجاً نفسيّاً. وعلى الدوام، وصف بأنه فرويدي مرتدّ، انحرف عن الأصل والمبدأ. وبعد أن كان النشاط البشري محصوراً في الغرائز اللاشعورية الموروثة بيولوجياً، فإن غرائز الإنسان، باتت حسب يونغ، ذات طبيعة رمزية أكثر منها بيولوجية، وتشكّل أساساً لجميع تصورات الإنسان. وفي هذا الصدد حذّر يونغ من المخاطر الناجمة، عن إسقاط الجانب غير العقلي في النفس البشرية، والاقتصار على الجانب العقلي، لأن ذلك يخلّ بتوازن سيكولوجية الإنسان، ويعرّضه بالتالي إلى الإصابة بالأمراض العصابية.

الكتابة الملتبسة

أما ما يخص طريقة الكتابة اليونغية، التي حالت دون أن تحتضنها العربية من قبل، فمردّه أسلوب يونغ وطريقة كتابته الشخصية، التحليلية، والمعجم الأسطوري اليوناني والبوذي الذي يستخدمه؛ أي المفردات التي لم يلمّ بها القارىء العربي حتى الآن، ولم تتح له الثقافة العربية الراهنة استيعابها وتمثّلها.

ومن الصعوبات التي تعترض السبيل امام ذيوع النص اليونغي، عدم إيلاء كاتبه عناية لعرض نظريته وتبسيط منهجيته، وهذه الصعوبة دفعت تلميذه ايلي هومبرت إلى أن يقول: «فمن فتح كتاباً من كتبه، وهو يبحث عن نظرية سيكولوجية، جازف بالتعرض لخيبة الأمل، لأنه لا يرى في النص، سوى مزيج من شتى القطع التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً يكتنفه اللبْس. ولن يدرك الخيط الموجّه، إذا لم يفهم أنه دخل في أكثر النقاط حياةً في اللقاء مع اللاشعور».

وعلى رغم تباين موضوعات يونغ مادة وأسلوباً، فإنه يحافظ على توظيف مفاهيمه الأساسية في شتى الحقول، ويبرز الصور البدائية، والأنماط والرموز العامة كمؤشرات على الجدل العميق والدائم بين الوعي واللاوعي. وهذا التوجه نستشفّه في كتابة المترجم إلى العربية «النازيّة في ضوء علم النفس». وموضوع النازية سبق أن تطرّق إليه عالم فرويدي منشق هو فيلهالم رايش في كتابه «نفسية الجماهير الفاشية» الذي لم يترجم إلى العربية حتى اليوم. وحسب منظور يونغ الميثولوجي، يرى للرموز الدينية والأسطورية دوراً في تحريك اللاوعي الفردي والجمعي. ويعزو الدافع لانبعاث «الهتلرية» إلى «فوطان» الإله الجرماني القديم، الذي يرمز إلى يقظة العاصفة والغضب والهياج، ما يطلق العنان للأهواء والشهوات، لا سيما شهوة القتال. ويجعل يونغ من هتلر مثالاً ساطعاً لمفهوم، أو رمز «الظل»، المصطلح الذي يتبناه، للدلالة على الجانب المنحطّ والدنيء في كل شخص بدرجة طاغية.

وهذا في رأيه، ما استهوى الألمان في «بطلهم». وإذا كانت القوى الجنسية المكبوتة، هي التي حرّكت الجموع الهتلريّة عند رايش، فإن العقلية النازيّة كوّنتها عند يونغ، انقضاض القوى البدائية على اللاشعور الجمعي، بسبب ميل الألماني الظاهر إلى سيكولوجية القبيلة، وهي هاجعة في اللاشعور، ومستعدة لاقتحام جميع الحواجز الأخلاقية.

من غير الممكن ان نقارب إشكالية الـ«نحنُ» إلاّ إذا أدخلنا صورة الـ«هُمْ» فيها كمكوّن من مكوناتها، في سياق العلاقة المتلازمة والمعقّدة والمبهمة بينهما. العلاقة التي تتواشج فيها عناصر متباينة، بعضها مستلهم من الواقع ومن التاريخ الحي، وبعضها الآخر نتاج تخييلي واستيهامي وأسطوري. فمحاولة التمييز بين نحن والآخرين كجزء من آلية التعريف بالهوية ماثلة في ثقافات البشرية وحضاراتها كافة، وتضرب بجذورها في أعماق تاريخ المجتمعات الإنسانية. وتقوم التفرقة هذه على طيف من الاختلافات والتباينات. تبدأ بالعقيدة أو الديانة أو الثقافة أو القوانين أو الأعراف أو العادات، وتنتهي بالمأكل والمشرب، حيث يتحوّل النظام الغذائي في الديانة الزاردشتية، على سبيل المثال، إلى وسيلة لتحديد مكانة الجماعة، وإلى أداة تمييز وعلامة على تفوّق الحضارة الفارسية على الحضارة العربية، حيث ازدرت المُتون التاريخية الفارسية في العصر الوسيط طعامَ العرب، ووصفته بأنه طعام متقشف ومقزز، فعرب البادية كانوا يأكلون الهوام والحشرات والضبّ والفئران والأفاعي، في حين كانت وجبات الناس في الإمبراطورية الفارسية تتألف من الطعام الفاخر، مثل الجبنة والدجاج ولحم الخراف. وقد استخدم القاجاريون هذا التمييز للترويج للحملة الدعائية القومية ضد العرب واستمرت حتى أواخر القرن العشرين، على ما تذهب إليه الباحثة الإيرانية توراج داريائي (مجلة كَلَمُنْ عدد 3).

وقد عاين الباحث الأميركي المعاصر، إدوارد تي هول، في كتابه: «البُعد الخفي» دلالات الصوت والمسافة والزمن عند أفراد من حضارات مختلفة، من بينها العربية، ليتبين له أن لكل حضارة منظورها وخصوصيتها وأحكامها المسبقة المغايرة لحضارة أخرى، في سماع الصوت أو التجاوب مع نبرته علواً وانخفاضاً، وفي تحديد المسافة الحرجة التي تفصل الشخص عن الشخص الآخر، وفي النظرة إلى الزمن وإيقاعه وتقديره لدى كل منهما. وغالباً ما يُفضي هذا الاختلاف إذا لم يُفهم على حقيقته إلى نزاعات، أو إلى سوء تفاهم بين الجماعات.

ولم يختلف الأمر عند العرب القدماء، فقد صنّف الخطابُ العربي الكلاسيكي في لحظة الذروة من الفتوحات الإسلامية الشعوبَ والأعراقَ التي بسط الدين الجديد سلطانه عليهم، على أساس من الأحكام الأولية المتحيّزة التي أتاحت للفاتحين استرقاق بعض الفئات من المغلوبين. وقام هذا التصنيف أو التعرّف على الآخرين، على مُسبَقات فكرية، وعلى معايير دينية وإيديولوجية ثابتة، لم تستطع حجب الشعور الإسلامي بالاستعلاء. وقد ساعد هذا التصنيف المعياري والتنميطي على قراءة حضارة الآخر ودياناته، بمنظار الاستشراق اليوم. وقد فصّل عزيز العظمة في «العرب والبرابرة» الرؤية العربية ـ الإسلامية للشعوب الأخرى ومراوحتها بين الانفتاح والندية، أو التقوقع والانكماش العُصابي. في هذا المقام تمثّل كتابات البيروني صاحب كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة...» وضعية المستشرق الذي ينطلق فيما يكتب من تصوراته ومفاهيمه الأنوية المركزية. إذ لم يتوان البيروني وهو يحلل ويصنف، ويقوّم الديانات الهندية التي كان يلمّ إلماماً دقيقاً بتفاصيل طقوسها وتنوّع مذاهبها وفرقها، عن جعل الدين الإسلامي معياراً للتفريق بين الحق والباطل.

نزعة مركزية

إنّ أغلب الحضارات والثقافات، إن لم يكن كلها، تنحو في نظرتها إلى الآخرين نزعة مركزية توطّىء لبعض المقولات الإدراكية والمنظومات السلوكية وقواعد الخطاب الإجتماعي في تعرّفها إلى العالم من حولها، وتبدو هذه المقولات

في أذهان معتنقيها بديهيات صالحة في كل زمان ومكان، وتمسّ طرائق ترتيب العالم الطبيعي والتركيبات اللغوية والمنطقية، والجهاز المفاهيمي، ومنظومة المعاني الهادفة. ويمكن أن توفر لهم مسوغات أو نفوذاً أخلاقياً للحكم على الآخرين انطلاقاً من هذه القناعات أو المسلمات. وأذكر هنا أن الباحثة السعودية مي زكي اليماني روت في كتابها «هويات متغيّرة» أنّ شاباً سعودياً كان يزور القاهرة صُعق، لمشهد شاب يتأبط ذراع فتاة، دون أن يخشى عقاب المطوّع، حيث قرّ في ذهنه مثول المطوّعين في مصر، على ما درج عليه في بلده.

إنّ القصور عن معرفة الآخر، أوعدم الإحتكاك به، أو مصادقته، عائق أمام المرء لبلوغ الحقائق الموضوعية والمنطقية، وحائل دون انتشار روح التسامح بين البشر. وإنّ مجتمعات تعيش على المعرفة والعلم والديمقراطية، جديرة بأن تؤسس رؤية عن الآخر تكون أكثر تفهّماً لطبيعته، لكنّ حال هذه المجتمعات ليست دوماً على هذه الصورة المنشودة.

وتزداد إشكالية هذا الموقف الملتبس من الآخر في المجتمعات العربية المعاصرة، لأنها تعاني أزمات ومخاضات فرضتها عليها رهانات الحداثة ومتطلباتها، عقب الحقبة الكولونيالية. لا سيما أننا ورثنا «نحن» يهيمن على منظورها التصور اللاهوتي للإنسان، المحكوم بارتباطه المتجذّر بالملّة الدينية الممتدّة كأفق جماعي عابر لحدود الدول الوطنية، بدل حدّ المواطنة وحدّ الوطن. ويترتّب على هذا التشخيص أن الإنسان يُعتبر مخلوقاً وليس ذاتاً، والزمن انحطاطاً وهلاكاً، وليس نمط وجود وحركة مستقبل. لذلك فإن حديث الـ«نحن»، كما يرى المفكر فتحي المسكيني، لا يمكن فهمه منفصلاً عن سؤال الزمن الراهن الذي يعيش فيه العرب، من خلال تأويل واقعة الحداثة الملتبسة المطروحة عليهم كتحدّ لا يمكن تجنّبه، أو الفرار منه، والتي جاءت عبر فوهات مدافع الغرب ومطابعه في آنٍ واحد. حداثة تكمن وراءها قوة غربية طاغية، أشد هيمنة وتأثيراً ونفوذاً من كل الثقافات والحضارات الأخرى. وتحمل هذه القوة في صلبها التاريخي موقفاً عدائياً

يمتد إلى زمن الحروب الصليبية. ورغم هذا الموقف المتوجّس، فإن المثقف العربي المأزوم لم يتأخر عن ركوب قاطرة العصر التي يقودها الغرب. بيد أنه تعرّض إلى رضّة نفسية، حسب عبارة جورج طرابيشي الذي رأى إلى أن العربي عكس علاقته مع الغرب، فقلب إحساسه بالنقص إلى شعور بالتعالي. وتلبّس هذا الشعور في روايات عربية رائدة مثل: «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم، و«الحي اللاتيني» لسهيل إدريس، و«موسم الهجرة إلى الشمال» للطيب صالح، طابعاً جنسياً صريحاً. وعلى هذا النحو حوّل مصطفى سعيد بطل موسم الهجرة، فراشه إلى ساحة حرب حضارية، وتحوّلت الرجولة المنسوبة إلى الشرق إلى سلاح، والأنوثة المنسوبة إلى الغرب إلى جرح، والحب إلى فعل انتقام.

فرضت الحداثة على المجتمعات العربية منذ القرن التاسع عشر ضرورة تجديدها الذاتي، وهي ضرورة أملتها عليها تحديات الآخر، ونجم عن ذلك ثنائية الحديث والقديم. وما كان لهذه الثنائية أن تحدث لو كان التشبّث بالقديم وحده يُلبي الحاجة لمجابهة الحاضر. وطبعاً لا ينبذ العرب ماضيهم، بل يعملون على إعادة تكوينه بالتزامن مع مساجلة الآخر، ومع مساجلة الذات لذاتها، كي تتمكن من المصالحة مع «عالم أعادت الآلة بناءه باسم سببيات قاهرة» (جاك بيرك) ولا بدّ أن هذه المساجلة الأخيرة خلخلت الوحدة الذاتية التقليدية، وأفضى ذلك إلى إحداث فراغ عُبّر عنه أدبياً في موضوعات القلق والضياع في الأدب العربي الحديث.

التجاذب الداخلي

وغالباً ما شكلت الفترة الكولونيالية في الدول العربية بإستراتيجياتها السياسية والتعليمية تعارضاً واضحاً بين الأنا والآخر، تجلى في التضاد الثنائي بين الوطني والأجنبي، وبين الثقافة المحلية التقليدية الراسخة، والثقافة الاستعمارية المفروضة. وخلقت تنازعاً في داخل الثقافة العربية بين المكوّنات الموروثة قديماً، وبين المكوّنات المعاصرة الحديثة. وأثمر هذا المنحى التعارضي نماذج أدبية معبّرة عن

هذه الوجهة، مثل «الأيام» لطه حسين، و«مذكراتي» لمحمد حسين هيكل، و«حياتي» لأحمد أمين.

بيد أن الآخر ليس دائماً مؤبلساً ومنبوذاً. إنما تتراوح صورته أحياناً بين الإعجاب به، أو النفور منه. وإذا كان عند بعض الفئات والشرائح الاجتماعية يُشكل مثالاً وقدوة، فإن الآخرين المتحرّزين منه لا يرفضونه البتة، إنما يقفون منه موقفاً يختارون منه ما هو جيد وملائم في نظرهم، ويهملون ما هو سيّئ ومكروه. ويحاولون الموازنة بين تكيّفهم مع الآخرين وإثبات ذواتهم. وإذا كان من إحساس بالنقص او الضعف إزاء هذا التقدم المادي والتقني الذي يمثّله الغرب، فإنّ ثمة شعوراً لدى المسلمين بالغلواء الدينية، وادّعاء بالتفوق الروحي، يقابل هذا التفوق المادي. والتوازن بين الكفتين المادية والروحية مؤداه تشكيل مقاربة توفيقية تسود معظم حياتنا الفكرية ويحتذيها كثيرون، على رأسهم طه عبد الرحمن في أبحاثه، لا سيما في كتابه «روح الدين»، حيث يرفع لواء التخلّق الإسلامي مقابل التعقّل الغربي.

إن صورة الـ«نحن» صورة سديمية، والحديث عنها حديث افتراضي، إذ إن الـ«نحن» ليست دوماً على سوية واحدة، وليست بنية متماسكة القوام، بل تنقلب أحياناً عناصرها المكوّنة لها بعضها على بعض. ويغدو الآخر المعادي والنقيض ماثلاً داخل الجماعة الواحدة، مهدداً تآزرها الموهوم، لا سيّما أثناء الأزمات والملمّات والنوازل الجماعية. والمغاير المثير للريبة بين أهله، يكون مختلفاً بطبقته أو دينه أو مذهبه أو إيديولوجيته أو منطقته، أو حتى لغته. وفي بلد مثل الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي، شكّل اتقان اللغة الفرنسية وسيلة للصعود الإجتماعي، لذلك أحسّ من يمتلكها بعلو كعبه على غيره من الجزائريين. وخلقت هذه الحالة انفصاماً داخل الذات الجزائرية، كوّن صورتين نمطيتين متناقضتين لهذه الذات، جاءت على النحو التالي، كما وردت عند الباحث الجزائري عروس الزبير: المفرنس يرى المعرّب جاهلاً وخشناً ودموياً وعنيفاً ومتأخراً ومتزمتاً. في حين يرى المعرّب

المفرنس منفصماً، وانتهازياً، وعميلاً، واستفزازياً، ومعقداً. وكان من عواقب رسوخ هذه المعايير المسبقة والصور المشوّهة المتبادلة بين الذوات الموهومة، أن تحوّلت ممارسة عنيفة على مستوى الصراع على السلطة بعد الاستقلال.

إن ما يجدر التأكيد عليه أن المعاينة الحقيقية لأنفسنا وللآخرين، إن فُهمت على وجهها الصحيح، إنما تؤدي حسب بعض الباحثين الإجتماعيين، إلى كسر الطوق الضيق الذي يسجن الثقافات، وإلى إحياء الروح الإنسانية المتلاشية والمكبوتة داخل هويات منطوية على نفسها، تنحو اليوم إلى القوة والثأر والنزعة الدموية، وتشكّل الأصولية والفاشية والعرقية بعض تداعياتها.

حين تحجب الكتابة الإسلامية

الخيار الإنساني

الحقيقة الأشمل هي الحقيقة الأجمل

النموذج الملتبس الذي يقدّمه الإسلاميون لما يعدّونه إبداعاً أدبياً أو فنياً، لا يحبّذ حتماً الوصف الطليق لهواجس النفس وصبواتها واستيهاماتها، ومجمل لواعجها الواعية واللاواعية. فهو ينظر إلى هذه التجليات على أنها أمارات على سوء الطوية وخبثها. هو نموذج مصبوب في قالب أحكام الشريعة، ومرتهن لمنظور مقدس ومتعال. ولامحالة أن أي عمل لا يكتسب قيمته إلاّ إذا امتثل لمبادىء الدين ووصاياه، ودار في مدار فرائض الطاعة، والواجبات العبادية الدينية اليومية. الشعر والقصة والمسرحية والقصيدة والفيلم واللوحة، وشتى التعبيرات الجمالية هي بدون جدوى وبدون فائدة، إن لم تنبع من رؤية جامعة تنشد تعظيم الخالق وسلطانه على الكون والبشر. فالنشاط الإبداعي ليس تمريناً ذهنياً أو تخييلياً متحرراً من أي شروط أو قيود، بل هو عمل ينضوي تحت منظومة إسلامية عقائدية شمولية، تقارب الكون والحياة والسلوك والفكر مقاربةً تطهّرية تتشدّد في موانعها ومحظوراتها، وتحرص على إسباغ أي عمل او معرفة بلون الإسلام، ومهره بخاتمها، حتى ولو كان مداواة أوعلم نفس أو موضة أو طعاماً.

ولكن قبل هذا وذاك، ماذا يعني أن يكون الأدب أو الفن إسلامياً؟ هل هو

المحتوى الديني الإسلامي، بصرف النظر عن مواصفاته ونمطه وقيمه الجمالية؟ أم إن الإبداع الأدبي والفني الإسلامي هو كل أدب يلتزم الحدود والنواهي الأخلاقية، ولو كان على حساب المتعة التي يولّدها عادة العمل الإبداعي الذي يستحق هذا الإسم؟ أم إن مأرب الأدب الإسلامي يقتصر فحسب على النواحي التهذيبية الروحية التي يتقصدها المبدع؟

أسئلة يمكن أن نعثر على بعض إجاباتها، وإن كانت جزئية، عندما نطالع مقاربات مشتتة، ونصوصاً أدبية متواضعة جمالياً، دوّنها مسلمون تنكّبوا طريق الأدب أو الشعر أو القصة أو المسرحية. وكانت مواهبهم متفاوتة، لكنها ضحلة على العموم، مثل القاص نجيب الكيلاني، والكاتب المسرحي علي احمد باكثير في مصر، وبنت الهدى شقيقة الزعيم الديني العراقي محمد باقر الصدر التي كتبت روايات دعاوية إسلامية، خصّت بها تهذيب المرأة المسلمة بآداب الدين. وعُرف عن الشيخ الأزهري علي الطنطاوي أنه كتب مجموعة قصصية هي «قصص من التاريخ» صوّر فيها ما حسبه مواقف شائنة أيام الجاهلية. ووجدت طائفة من رجال الدين السنة والشيعة في قرض الشعر ضالتها، فحذت حذو الشعراء المعروفين في التاريخ العربي. وزاوج البعض بين الغزل الإباحي والعرفان، وبين خمرة الأرض وخمرة السماء. بيد أن هذه المؤلفات والنصوص الأدبية المدموغة بدمغة الإسلام، لم يُتح لها الذيوع والإنتشار حتى في أوساط المتدينين. ولم تُحمل على محمل الجد بوصفها إبداعاً أدبياً وفنياً خالصاً، بل جُلّ ما فُهم او استوعب منها، أنها ادبٌ يحثُّ الناس على التحلي بالفضائل والسجايا التي يدعو إليها الإسلام.

الهوس الرقابي

إن تحديد استطيقا الأدب الإسلامي وجلاء تصوراته النظرية وخصائصه ومقولاته الأساسية لم تتبلور كفاية. إنما هو كلامٌ متفرق وحواشٍ موزعة في المتون، وفي بعض الكتب المحدودة، ومع ذلك يأتلف هذا الكلام على معنى جامع للأدب الإسلامي ودوره، وكيفية تحقيقه الأغراض العليا السامية التي ندب

نفسه لها. ويصعب أن نعثر على من يعرّف نفسه بأنه ناقد أدبي إسلامي. وإن وجدنا من يقدّم نفسه أو يقدّمه الناس بهذه الصفة، فإنه في مقارباته ونظرته إلى العمل الأدبي او الفني يغضّ الطرف عن المكونات الأسلوبية أو الجمالية التي يتمظهر من خلالها هذا العمل أو ذاك، كما يُهمل النظر في اختلاف إمكانيات التعبير ووسائل العرض، بل ما يشغل عقله هو انطواء النص على عناصر البناء الفكري الإسلامي، ومراعاة المعايير الأخلاقية التي تُملى عليه. وقلّما يستخدم الناقد في تحليلاته الأدوات النقدية المعروفة عادة، لدى كل من يشتغل في هذا الحقل. لذا أفضى هذا التخلي وذاك القصور المنهجي، إلى فراغ تحيّنه رجل الدين أو الداعية الإسلامي لينتزع هذه المهمة من بين يدي الناقد المفترض، وليحلّ محله، ويدلي برأيه في موضوعات الأدب والفن تحسيناً وتقبيحاً، ويفتي بتحريم الكتب بدون دراية او علم بأصول النقد الأدبي. وازدهر في غياب مقومات العمل الإبداعي ذاك الهوس الرقابي الديني للطعن في كل أطروحة، أو رؤية مخالفة لما يحتسبه رجال الدين صواباً وحقاً. وقد رُمي الأدباء الأحرار من قبل هؤلاء بتهمة الهرطقة والتكفير وإشاعة الفاحشة وشُبهة الإلحاد. بل جعل الإفراط والغلو والجهل الشبان المتطرفين مطية رخيصة لتنفيذ عمليات القتل والذبح، وحزّ رقاب المبدعين ومطاردتهم والتنكيل بهم، والأمثلة على ذلك لا تُحصى. ومردُّ هذا الإرتداد الدموي والعنفي، هو التواشج والتآزر وعدم التمييز بين الخطاب الأدبي والخطاب الديني. بل الأصح أن الخطاب الأدبي في ذهن المتديّن يتبع الخطاب الديني، وينصاع لأمره ومقتضياته. أتذكّر في هذا الموضع، أن أخي الأصغر استبدل ما أهديته إياه من روايات وكتب لأساطين الأدباء العرب المعاصرين بمجموعة من الكتب الدينية الإسلامية، لأنها كما وقر في نفسه، وفي محيطه الإسلامي، هي الأصل في كل ثقافة، والطريق الوحيد للنجاة والخلاص.

جوهر الجمال هنا وثيق الصلة بالغائية الأخلاقية والدينية التي لا ينفصل عنها، لأنه من توابعها وملحقاتها. وقد تذوّق المسلمون الأوائل الجمال وأنشأوا الحدائق

الغنّاء، وزرعوا خمائل الورد والياسمين، إلاّ انهم أرجعوا الجمال إلى مصدره القدسي السماوي. وتذكر المستشرقة آنا ماري شيمل في كتابها «الجميل والمقدس» أن الورد عند شعراء المتصوفة المسلمين رمز للحضور الإلهي. ووفق حديث نبوي، خُلقت أنواع الورود ليلة المعراج.

المصدر المقدس

ويمكن أن نرى أصول هذه العلاقة بين الأدب ومصدره المقدس، بصورة متكاملة في حدود ما، في كتاب محمد قطب «منهج الفن الإسلامي» الذي نظّر فيه لمفهوم الأدب الإسلامي. وكان سبق لسيد قطب أن أصدر مؤلفه «التصوير الفني في القرآن» الذي اقتصر فيه على تحليل المتن القرآني كنمط أصلي لكل عمل أدبي أو فني. كذلك فعل نسيبه محمد قطب، فأرسى مداميك التصور الإسلامي للأدب، وسنّ قوانينه ووضع شروطه ومواصفاته انطلاقاً من القرآن، ومن تدبّر آياته وتأويلها بغاية توظيفها في مسارات وسياقات أدبية وفنية. وهو حين يسأل عن الصلة الجامعة بين الدين الإسلامي الباحث عن الحقيقة، والأدب الباحث عن الجمال، فإنه يجيب بأن العقيدة والفن رافدان يلتقيان في أعماق النفس البشرية. لكنه سرعان ما ينقلب على رأيه هذا، فيُخضع مقولة الجمال لمعايير النظرة الدينية التي ترى إلى النظام الكوني الإلهي الصورة المثالية للبهاء والحُسن. فالجمال لديه، ليس هو ما نتمتّع بكتلته الجسمانية المادية، إنما هو، إن جازت العبارة، جمال ميتافيزيقي أبدعته يد الخالق، ويتجلى في الوحدة والنظام والتناغم والتوازن الكوني. ورغم أن الناقد الإسلامي يُقرّ بانبثاق نور الفن من انعكاس الوجود على نفوس البشر صوراً موحية وجميلة، إلا أن مقاربته هذه تنحو نحواً عقائدياً إيديولوجياً، فيقوّض فردانية العمل الإبداعي في حد ذاته، ليجعل منه وسيلةً من وسائل بلوغ الإلتحام المنشود بين الأرض والسماء، بين الجسد والروح، ودعوةً للتخلي عن الاستغراق بمتع الجمال الحسي، والإنجذاب بدلاً من ذلك إلى الجمال الكوني الأكبر. لذا ينعت كل فن يتوسل

الجسد الإنساني في تعبيراته وتجلياته، مثل الرقص والموسيقى والتشكيل، وكل فن روائي يصوّر نزوات الجسد وشهواته وغرائزه بأنه فتنة قاتلة. فأي عمل يجب أن يرقى إلى فضاء الروح السماوية الرحبة، ويندمج في كلية متعالية مفارقة تمنحه معناه. والحقيقة، في رأي الناقد الإسلامي، لا تكتمل إلا بإستعلائها عن البُعد المادي، وتعلقها بالمدى الروحي الكامل والشامل. «فالحقيقة الأشمل هي الحقيقة الأجمل»، والمُنظّر الإسلامي يخشى كل ما يعبّر عن اللحظة الأنوية الحميمة والصادقة. اللحظة الشخصية والذاتية العميقة والمفردة، المنعتقة من أغلال المجتمع وسطوته، والمتحررة من صوته وأوامره ومتطلباته. الإبداع لديه هو ما يتم باسم الحقيقة العليا دون سواها، لأن كل شيء لا يرنو إليها باطل وفاسد. وإن اعترف الأدب الإسلامي بالجزع والضعف البشريين إلا أنه لا يضيء على مثل هذه اللحظة، وهو يرفض الواقعية التي تجنح إلى تعرية الإنسان وإظهار حقيقة ضعفه واختلاله واضطرابه وشذوذه. ويصورّه عوض ذلك، في مقام التواصل مع الحقيقة المطلقة المستعلية على البؤس الواقعي تحقيقاً للسعادة الأُخروية. ينطلق الإسلام في رؤيته إلى الأدب من موقف أخلاقي تربوي، ومن موقف إيماني ينظر إلى سوءات الحياة الإجتماعية نظرة الطبيب إلى مريضه. فالناس مرضى طبعاً ما داموا غارقين في آثامهم وانحلالهم الاخلاقي، وما داموا يرتكبون الموبقات والفواحش. مرضى ما داموا لم ينزعوا إلى عالم المافوق، عالم الطهارة والنقاء والعظمة الأخلاقية.

لُحمة الأدب الإسلامي وسُداته ليستا في شجو الإنسان وأنينه وحشرجته، أو في غبطته ولهوه وهزله وفرحه، أو في مكابدته وفَلاحه، أو في كبوته ونهوضه. إنما الأدب الحق أدبٌ تعليمي وعظي وثوقي، وإن ادّعى غير ذلك، يجرّد الإنسان من علائقه الأرضية والجسدية، ومن خصوصيته الفردية، ويخنق بوحه الداخلي ونبرته الذاتية وتناقضاته الوجدانية. الأدب الإسلامي كتابة لا شخصانية تتأسس على غياب الفعل الإنساني الحقيقي في التاريخ والكون، وحجب الخيارات الإنسانية لصالح

تبجيل القوة المطلقة وسيناريوهات المصائر الكونية المرسومة. كتابة مقننة ومكتملة ومبرمجة. منغلقة على معجمها الخاص، ومقيدة بماضيها ورموزها ومصادراتها الفكرية، كما كانت عليه أحوال الكتابة في عهد السوفيات، أو في ظل الديكتاتوريات الشوفينية شرقاً وغرباً التي لم تنتج إلاّ أدباً تمجيدياً غلوائياً، غابت فيه المعاناة الإنسانية باسم المبادىء العظمى.

طه حسين العقلاني التنويري

هل كان يُخادع المسلمين؟

للقوى الظلامية براثن ومخالب

يصعب على الباحث أن يستأنف الحديث مجدداً عن عميد الأدب العربي طه حسين، كأن الصلة انقطعت معه بانصرام أجل طويل على وفاته، كما يحصل عادة في انقطاع الكلام عن حالة أو ظاهرة عابرة تمضي إلى غير رجعة، أو تنحلّ دون أن تترك اثراً، أو بقية في النفوس أو العقول. فمن العسير اختزاله أو اختزال منزلته الأدبية والفكرية في ما دوّنه فحسب، من مؤلفات ودراسات ريادية غزيرة ومتنوعة ذاعت بين القراء، وتداولها النقاد بالقبول او الرفض. وهذه المنزلة لا يمكن الإحاطة بها لمجرد التذكير بما تراكم بين أيدينا من محصوله الأدبي والفكري الضخم. فاسم طه حسين يتجاوز ما كتبه، ويقترب من كونه أمثولة ثقافية بارزة في حياة العرب المعاصرين. وإذا كان لم يكترث في حياته باحتذاء غيره من أعلام الثقافة والسياسة المشهورين، الذين يضمون تحت أجنحتهم لفيفاً من المريدين، ينتمون إليهم مباشرة، وينشرون آراءهم على الملأ، فإن أجيالاً من الأدباء والمفكرين العرب اقتفوا خطاه، ورفعوا لواء فكره التنويري، دون أن يقلدوه، لأن الرجل عصي على التقليد، بسبب وحدانية تجربته ومعاناته. بيد أن تجديد الحديث عنه اليوم يضعنا في قلب الإشكالية التي عانى منها طه حسين في زمانه. إشكالية ما

برحت ماثلة في أذهاننا، وإلى أجل غير مسمى، عالقة على الدوام بين الثنائيات التي نتلجلج بين خيوطها المتواشجة، ونصارع للتملص من أحابيلها وعقدها. ثنائية القديم والحديث، والأصالة والمعاصرة، والدين والدنيا. ثنائية اتخذت عند طه حسين بُعداً رمزياً بين البحر والصحراء، على حدّ ما تخيّل المفكر المصري علي مبروك. أما البحر فيمثّل التنوير المنبعث من ضفة البحر المتوسط، ودولة الحداثة المتأوربة التي انبهر بها طه حسين، لكنها أخلّت بوعودها معه، بأن مارست دورها الكولونيالي على أرض مصر، وهو دور يتعارض مع إرثها التنويري الذي ينادي بحرية الانسان والشعوب. بينما تمثّل المخيال السلفي، في ظل هذا الإختلال، بصورة الصحراء التي تحاول اليوم إعادة إنتاج ذاتها، وإنتاج رموزها وطقوسها وسلوكها وأزيائها، على شكل تديّن بداثي نكوصي.

مخالب الظلامية

المشهد العربي الثقافي والسياسي اليوم شديد القتامة، وقد بات للقوى الظلامية براثن ومخالب أصلب وأقوى بكثير مما كان عليه الوضع في عصر طه حسين، ثلاثينيات القرن الماضي. فتلك القوى الدينية التي وقفت في وجهه عهدذاك، وهاجمته هجوماً صاعقاً، ورمته بالإلحاد والكفر والعمالة للأجنبي وتقويض الثقافة العربية الإسلامية، بقيت ملتزمة حدود المناظرات والمعارك الكلامية، أي حدود العنف الرمزي، ولم تستخدم، كما هو سائد اليوم، أدوات القتل والإغتيال والنفي. وطه حسين طوال مسيرته ظل مصدر تشكيك وتوجّس من قِبل كثير من مناوئيه، ولقي عنتاً منهم وضيقاً، واتُهم بأنه خدع المسلمين ومكر بهم، و«لغّم» أصول الدين الإسلامي المعروفة من داخله. وقد ردّ الداعية أنور الجندي على فكرة راجت في أوساط الناس بأن طه حسين بدّل آراءه في سنواته الأخيرة، وتراجع عما كتبه سابقاً. ردّ بالقول إن طه حسين غيّر أساليبه ووسائله في سبيل الوصول إلى قلب القارئ المسلم. ومن أجل هذه الغاية تخلى عن أسلوب التهجم المباشر على الإسلام، فأظهر قبولاً به، فكان كتابه «على هامش السيرة» تكفيراً عن «الشعر الجاهلي» وكتابه

«الشيخان» تكفيراً عن «مستقبل الثقافة»، ليدس السم في ثنايا كلامه. والواقع أن الرجل الذي ترعرع في بيئة استفحلت فيها الأمية، وشاعت في أرجائها الترّهات الدينية، كان مضطراً إلى المناورة والمداورة والتقية لبلوغ مأربه. وبالرجوع إلى مذكرات سكرتيره محمد الدسوقي الذي لازمه في سنوات حياته الأخيرة يتبين لنا، اذا صدق ما يرويه الكاتب عن طه حسين، أن الرجل كان يُظهر أحياناً عكس ما يستبطن من آراء بالأدباء والسياسيين والحكام في زمانه. ولست أزعم قياساً على ذلك، أن طه حسين يكيد للإسلام، أو يقدح به علانية أو سراً، أو أنه يستهزىء بتعاليمه، أو يقدّم مثالبه على محاسنه. بل إنه يحاول بطريقته الملتوية ربما، أن يزعزع المسلمات العقلية المتوارثة، واليقينيات الدينية الشعبية والتقليدية، وأن ينظر إلى الموضوعات التي بين يديه نظرة مجرّدة من الأهواء، أو منزّهة عن الأوهام والأباطيل والفرضيات الزائفة. وهذه الطريقة هي دأب مفكرين عرب معاصرين، مثل نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وفؤاد زكريا وحسن حنفي وسواهم، ممن نقرأ بين سطورهم ما دقّ وخفي من ظاهر كلامهم، في ظل ظروف مماثلة لظروف طه حسين وبيئته، بل هي أشد وطأة عليهم. وفي هذا المقام لا ينكر طه حسين الدين، وإنما يضعه في حيّز الشعور الفردي وينافح عنه، ما دام الدين في مفهومه خبرة إيمانية شخصية، تنفصل عن أي مرجعية خارجية مفروضة عليه.

خميرة ثقافية

طه حسين كان شخصية إشكالية بما تحمل هذه الكلمة من انقسام على النفس بين وعي نخبوي طليعي، ووجدان وطني مصري يوغل في وطنيته تاريخياً وثقافياً وتراثياً واسلامياً، على ما يذهب إليه عبد الرزاق عيد في أطروحته عن طه حسين. وهذه الإشكالية هي أحد تجليات شخصيته الخصبة والفائقة الحيوية. إشكالية عقلانية تقوم على مفارقة تراوح بين تبنّيه عقلانية طليعية، وايمانه بإرث تنويري ديمقراطي يُخضع كل الأفكار إلى مبضع النقد والتعليل والتشريح، من جهة، وبين شروط عصره التاريخية الاجتماعية التي تجبره على التكيّف معها، بكل ما تنطوي عليه من قشور

التيارات الرجعية والمعتقدات الشعبية الخرافية والأسطورية، من جهة أخرى. وعليه فإن الإدعاء بأن انبهاره بالغرب بلغ حدّ الذوبان، ومَحْو خصوصيته الحضارية التي ألمّ بفلسفتها وأدبها نثراً وشعراً، غير دقيق. وإنما شكّلت كتاباته بمجملها خميرة تفاعل ثقافي بين الحضارتين الشرقية والغربية. بل إن هذا العلماني الذي لم يقبله المتديّنون لعلمانيته، ولم يقبله العلمانيون لتديّنه، حسب عبارة عيد، إنما كان يصبو لا إلى علمانية فرنسا الملحدة التي تنحو إلى إعدام الحياة الدينية في الفضاء العام، بل إلى تبنّي القيم التي بلورتها الثورة الفرنسية التي أفضت فيما بعد إلى مسارها العلماني. وعلى رأسها قيم المساواة بين البشر، وتعظيم شأن العقل، والإذعان لمتطلبات المنهجية المجردة من كل عاطفة أو هوى، ورفض المسلمات الإيمانية القَبْلية، كما جاء في مندرجات المذهب الديكارتي، وفرض المعايير الموضوعية والعقلية القابلة للنقد والتمحيص. لذلك فرّق فيصل دراج في دراسته عن طه حسين بين علمانية الغرب التي اشتُقت من صعود العلم ومعطيات المجتمع الصناعي، وعلمانيته القائمة على ضرورة طلب الحرية والتقدم اللذين يحتاجهما مجتمعه الراكد، ليكون قادراً على مواجهة تداعيات التقدم الأوروبي السريع واللحاق به.

إصلاح شمولي

من الدروس المستفادة من حياة طه حسين وفكره، أنه لم يكتف بموقعه الأدبي، بل أخذ بتصورٍ فكري شمولي لإصلاح النفس والمجتمع والتعبير عنهما. ولم يقتصر على مجال دون آخر، فكانت دعوته إلى اقتفاء المنهج العقلي طريقاً متشعّب الإتجاهات، عرّج منه على التربية والتعليم، كما على الأدب والحياة الإجتماعية والسياسية. فسعى إلى إصلاح التعليم في مصر ومجانيته، وتحسين أوضاع المعلمين، وإنقاذ التعليم الجامعي من مظاهر البيروقراطية، ودعا إلى استقلالية الجامعة، والى حرية البحث العلمي. وفي الأدب كان مجدداً، وحدّد المعايير الأسلوبية التي تقوم على تخليص الأدب من شوائبه، لاسيما تعلق النقاد بشخصية الشاعر أو الكاتب واستقصاء مزاجه وفرديته، عوض الحديث عن علاقة

الأدب بتصوير الحياة والمجتمع. ووقف ضد التصنّع في الكتابة، وتكلّف الكُتّاب العبارات المكدودة التي تشق عليهم وعلى القارئ معاً. وحرص على مراعاة اختلاف الأذواق من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى آخر، لأن الذوق الأدبي يجب أن يلائم الناس ويعبّر عن حياتهم. ومن الإسراف كما يقول، أن نستعذب لغات الأجيال الماضية وأساليبها لنصف بها أشياء لم يعرفوها، وضروباً من الحس والشعور لم يُحِسّوها، ولم يشعروا بها. وحاول طه حسين أن يدافع عن الأفكار الليبرالية ضد الهيمنة الدينية وضد السلطة الثيوقراطية والحكم المطلق. وآمن باختلاط الجنسين، وأنكر فريضة الحجاب على المرأة لأنه مقيد لحريتها الفطرية، وأعلى من شأن الرقص والغناء والتمثيل والموسيقى، بحسبان هذه الفنون من مرتبة المُثل العليا والمبادئ السامية.

وإذا كان من المألوف في سياق الحديث عنه، وضع كتابه «في الشعر الجاهلي» في بؤرة الضوء، فقد أُشبع الكتاب درساً وتمحيصاً، وأراق حبراً كثيراً، وما عاد بمضمونه أمراً يهمنا، بقدر ما تعنينا الظروف التي أحاطت به، والمواقف المتشنّجة التي اتُخذت حياله، والتي نراها في أيامنا تتجدد، وتستعيد دورها وزخمها، وتسدّ منافذ الحرية بالفتاوى المستنسخة التي تكفر الأصوات المجاهرة بمخالفة الشائع والمتداول من الأفكار. أما كتابه «الأيام» وهو الآخر من أولويات إرث طه حسين، فأرى أن الكتاب شكّل في حينه فرصة سانحة لا للحديث فحسب عن حياته الشخصية برغم تميّزها وثرائها، بقدر ما كانت إنعكاساً لحياة الجماعة، ونقداً لاذعاً للتربية الدينية التقليدية المغلقة. لكن السيرة الذاتية في النص العربي اليوم كما الرواية، تقدّمت عن «الأيام» خطوات واسعة نحو خلع الأبواب الموصدة، واختراق المضمر، والمسكوت عنه في الحياة والنفس.

هل تصدّع المشروع التنويري العقلاني العربي الذي حمل رايته طه حسين؟ يمكن الإجابة بنعم حزينة ومؤسفة في ظل الاستنفار الإيديولوجي الديني الطائفي والمذهبي على مسرح الأحداث، وغياب أفق المستقبل، ووراء ظلال العصبيات وأشباحها، والهويات الجارحة والمأزومة، ونُذر النهايات الدامية.

المنظومة الثقافية العربية، لم تكن مغلقة أبداً، وعبّرت عن حيويتها الذاتية، حينما احتكّت وتفاعلت مع عناصر ومكوّنات أجنبية عنها، وتقبّلت مؤثرات فكرية متعددة، وصاغت في ضوء التحوّلات التي خضعت لها بنيتها الفكرية والثقافية أسئلة وأجوبة جديدة، كان بعضها قاصراً، وبعضها ملتبساً أو متوتّراً. وككل منظومة ثقافية ذات بُعد تاريخي، تعرّضت لمؤثرات خارجية، وامتصت ما هو غريب، أو أقصت بعضه، وطوّعت البعض الآخر، طبق شروطها الإجتماعية والفكرية الخاصة، وبما يتلاءم مع بنيتها. فمثل هذه المؤثرات لا يمكن في العادة، أن تحتلّ مكانها ويُعاد توظيفها إلا إذا عُدّت أحد مكونات ومحرّكات التطور الداخلي الذاتي. ولا تستسيغ المجتمعات ما يطرأ عليها من تبدّل او تحوّل، يفرضه وجود عناصر خارجة عن حدودها وأنماطها الفكرية. بل إن مناعتها الذاتية تقف حائلاً دون دخولها، ولا تزول العوائق النفسية المقاومة، أو تنخفض وتيرتها إلا إذا أعادت دمج هذه العناصر الغريبة عنها في صلب سيستام المناعة هذا. ومثلما لاحظ غرينابوم في كتابه: «L'identité Culturelle de l'Islam» لم «يتهلّين» الفكر العربي الإسلامي بالكامل في القرنين التاسع والعاشر الميلادي. فقد ظل المجتمع الإسلامي عصياً على المطاوعة، وغير قادر على اجتياف كل المؤثرات اليونانية، في حين تعاني المنظومة

الثقافية العربية المعاصرة اختراقاً غربياً من كل الجوانب، اقتضى انقلابات حاسمة وعميقة في حياة العرب وأنماط عيشهم، ونظرتهم إلى العالم وإلى أنفسهم.

الحديث اليوم عن دور الغرب، يندرج في سياق الحديث عن هوية عربية مأزومة ومصدومة ونكوصية. تلوذ من غير طائل بثقافتها الموروثة، وتحاول أن تدرأ عن نفسها المخاطر الحقيقية والمتخيّلة التي أفرزتها عولمة، ذات مكونات تاريخية واجتماعية غريبة الوجه واليد واللسان، وأن تدفع عن حياضها عاديات الزمن، بمزيد من التشبّث بأشكالها ومعاييرها الإجتماعية والسلطوية ورواسبها الذهنية.

وعملية الإختراق العميق هذه، ولتسمّها التثاقف، حسب المصطلح الإناسي والسوسيولوجي، لا تجري بيسر وبدون عوائق، أو دون مواجهات حادة، بل شكّلت هذه العملية المستمرة في الوعي العربي الجماعي والفردي بؤرة صراع وتجاذب بين القبول والنبذ، بين مقاومة الضغوط، والإنصياع لها.

كانت ذريعة من وقف بوجه التغريب المُعبّر عنه، في أرقى مراحله، بمفهوم العولمة، أنه وجه من وجوه الهيمنة الإيديولوجية التي تمثّل النسق القيمي للغرب، على حساب النسق القيمي للحضارات الأخرى. بل رأى فيه البعض أبعد من ذلك، فحسبه أنه صورة منقّحة ومتطورة عن المنحى التبشيري المسيحي.

ورغم كل ضروب التحوّط والتعوّذ، استطاع الفكر الغربي، في ظل استعمار الأرض، ثم في ظل ثورة المعلوماتية، وانتشار الشبكة العنكبوتية اليوم، أن يتغلغل في صلب النسيج الأدبي، وأن يُبدع أنماطاً كتابية وعقلية وجمالية، وأن يعدّل أو يحوّر الذائقة الأدبية عند القارئ والكاتب معاً. وأن يخلق حساسيات جديدة، ومقاربات نقدية، وأدوات للتفسير والتأويل تختلف عما لدى العرب في الماضي. بل أن يغيّر نمط العلاقة المثلثة بين المتلقي والمرسل والنص. لكن لم تُكتب لهذا المسار التحديثي الغلبة المطلقة، ولا يمكن أن تتحقق مثل هذه الغلبة في يوم من الأيام، لأن من طبائع الأمور، لا سيما في الحياة الفكرية والأدبية، أن تتعايش الأنواع الأدبية وأنماط الخطابات الفكرية جنباً إلى جنب. ولأن الإبداع مسار ذاتي

يقوم على فروقات فردية، مثلما يعبّر عن تطلّعات جماعية، فمن الطبيعي ألاّ تكون استجابة المبدعين متماثلة. وإن كنا نلمس مع مرور الزمن، كيف أن التيار الحداثوي الغربي بدأ يزحزح سائر التيارات الأدبية التقليدية عن مكانتها، أو يُعدّل فيها، أو ينفذ إلى بعض مكوناتها. وقد أفضى تمثّل أدوات النقد الغربي بخلفياته النظرية، وتطبيقاته على المتن الأدبي العربي، كما في عمليات ترجمة الروائع القصصية والشعرية الغربية، إلى نشوء نصوص عربية تنضبط في ضوء المعايير النقدية الحديثة، وتحاكي النماذج الأدبية المقتبسة.

توسّع الفضاء المعرفي والأدبي العربي مع هذه الأدوات النقدية، ولم يعد هذا الأفق المعرفي مقتصراً على النطاق المحلي، بل انخرط في مشكلات العصر المعرفية الكبرى، وتمدد تأثيره باتجاه الفلسفة، والفن التشكيلي، والغناء، والمسرح، والرواية. وفتحت الأشكال الأدبية مسارات مولّدة للتطور والتجديد. فتجاوزت الرواية أشكال المسامرات والسير الشعبية والتهذيب والتسلية والبُعد الأخلاقي. وحطّمت مبدأ الإيهام بالواقعية. وأهم ما عبّرت عنه الرواية العربية الحديثة أنها تقاطعت مع أجناس أخرى لم تكن معروفة في القصّ العربي القديم. فأضحت بلا ضوابط أو هويّة أو جنس، كما هي الحال في كتابات إدوارد خرّاط والياس خوري وغيرهما. وكسرت حلقة السرد، وبعثرت الزمن، وعالقت الشعر بالسرد، وفكت عقدتها التقليدية. وبينما كانت المرأة في الرواية العربية الكلاسيكية (ألف ليلة وليلة) هي مصدر الإغواء وموضع الرغبة والشهوة، تمظّهرت في الرواية الحديثة في الدور المعبّر عن صعود الوعي النسائي بالحرية بموازاة تطورها التعليمي. وأضحت حاضرة في الرواية، وفي كتابتها. وكانت الرواية ثمرة التحديث المادي، وتحوّل المدينة العربية إلى فضاء من التنوع والمغايرة والاختلاف.

وأفضى نشوء المدينة العربية الحديثة، وما واكبها من تغييرات في التركيب السكاني والتشكيل المعماري وازدياد الوعي المديني، واختراق البنى العائلية والاجتماعية التقليدية، إلى ازدهار فن الرواية الذي لا يفارق، حسب جابر عصفور

(الرواية والاستنارة) السياق التوليدي لتأصيل الوعي المديني المحدث. وهذه العلاقة الجدلية بين الرواية والمدينة، هي التي تتوّج الرواية فناً خاصاً بالمدينة، منصبّاً على تحولات المكان، وعلى صوت الفرد الباحث عن المعنى في تغيّر علاقات المجتمع المدني، ووضع كل القضايا وضْعَ المساءلة، ووصْل المحلي بالقومي والإنساني. الرواية العربية الحديثة زامنت الفتح العقلي العالمي والتطور الاجتماعي، وتفاعلت مع شروط المجتمعات المحلية، بقدر ما تفاعلت مع مرجعيات نقدية خارج الحدود، مثل: بارت وتودروف وجنيت وإيكو وغريماس وباختين. وما احتكت به من قراءات لبلزاك وكامي وكافكا وفوكنر وغوغول وجيمس جويس وماركيز وسواهم. أما قراءة الموروث العربي لا سيما «ألف ليلة وليلة» فهو عنصر ضروري في بناء الرواية العربية، لكنه ليس كافياً في بلورة سردية عربية تقوم على تصور جديد للعالم والمحيط الإنساني، وتعبّر عن نهوض طبقات جديدة، وتطورات اجتماعية مطّردة.

وأظهرت الحداثة الشعرية العربية مدى عمق التفاعل بين الثقافة الموروثة والثقافة العالمية، فبانَ ذلك في المزج بين البحور المختلفة (تجربة شعراء أبوللو) والتحرّر من القافية الموحّدة، ونشوء قصيدة النثر، وخلق حساسية شعرية جديدة أبعدت عن الصدارة الشعر الحماسي والشعر الحكمي والشعر الإحتفالي، لصالح رؤية وجودية فلسفية وحدسية عميقة. بيد أن النقّاد العرب الذين تحكّمت في عقولهم النزعة القومية والطبقية، قدّموا العامل السياسي الإيديولوجي على ما عداه في تقويم الأثر الإبداعي، ولم يُقرّوا بأي مؤثرات غربية، وإنما عزوا التبدّل الذي طرأ على الشكل او المضمون، إلى الشروط الطبقية أو الوطنية أو القومية. ولم يروا في الرومانسية العربية، كمثال، إلا ثمرة سخط وقلق وإحساس بالإحباط. ولم تتلوّن القصائد بأصباغها وصورها الحزينة في رأيهم، نتيجة شغف ذلك الجيل من الشعراء العرب بالرومانسية الأوروبية، إنما ارتسمت بوصفها «رومانسية المآسي الإجتماعية والنضال القومي العاثر»! وفق عبارة الباحث السوري فؤاد المرعي. ولا

أدري لماذا سمّى هذا النمط من الكتابة رومانسية؟ ومن أين أتى بهذا المصطلح، لو لم يكن معروفاً ومتداولاً في الكتابات النقدية الغربية؟ علاوة على أنه أسقط من ذهنه عوامل التلقيح في ولادة القصيدة العربية الحديثة، رغم إقرار العديد من الشعراء بأنهم وقعوا تحت تأثير أقرانهم الغربيين، كإليوت وعزرا باوند وسان جون بيرس وشار وغيرهم، وأنهم احتذوا أساليبهم، واقتفوا خطواتهم. بل إننا لنجد قامة فكرية، مثل محمود أمين العالم ينتقد استخدام النقاد العرب أدوات التحليل الأوروبي الحديث، لأنه يحسب أن المنهجية الغربية بأجهزتها المفاهيمية والتحليلية والتفسيرية ناجمة عن تعاليم وتصورات للعمل الأدبي، هي أصداء لما وراء هذه التيارات من مفاهيم ابستمولوجية وإيديولوجية. كما أن عبد الله إبراهيم في «الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة» ينحو إلى قول مشابه، حين يصف الثقافة العربية المعاصرة بأنها ليست سوى صورة مستعارة من غيرها. وأنها حصيلة عملية انتقاء واستخلاص وإقصاء وتبنٍ ورفض، ورغبة في الوصول إلى نموذج قابل للتعميم، هو في أفضل الأحوال، من إبداع منظومة حضارية مختلفة في ظروفها، وشروطها الخاصة.

كل هذه التعارضات في الرؤى والخلفيات النظرية المتعاكسة التي استعرضنا بعض جوانبها، إن دلّت على شيء، إنما تدلّ على عدم القدرة على ضبط المسار التجديدي الذي بات يزعزع المسلّمات الأدبية والفكرية التي قرّت في الأذهان والعقول العربية منذ زمن طويل.



الفقيه التلفزيوني

وجدان الأمة متلفزاً

لم يتسنّ لنا، نحن جيل الخمسينيات، أن نشهد في زماننا حلول التلفزيون في حياتنا هذه المكانة الأثيرة التي يتمتّع بها اليوم، وأن يُناط به هذا الدور المطّرد الذي ينمو ويتسع مع الوقت. بل عومل هذا الإبتكار الحديث في حينه، وقد صنعته أدمغة الغرب، بالصدّ والنكران، مثل أي جديد أو وافد من وراء البحار، وأُحيط في بيئتنا المحافظة بكثير من الريبة والتوجّس. وصفه لنا قبل أن نشاهده، وقبل أن يتصدّر بيوتنا، بعض المهاجرين الذين شاهدوه في بلاد الإغتراب، أو بعض الذين سمعوا عنه، وصفاً خلا من أي فكرة علمية أو شبه علمية. كان في نظرنا أقرب إلى التهويمات والأعاجيب التي تراود عادة مخيلتنا الشرقية، كلما صادفنا أمراً غريباً أو سمعنا عنه. في حين أنه عُرف في الغرب قبل ذلك بعقود طويلة، بل يُرجع محرك البحث في غوغل نواته الأولى إلى عام 1884. وصل إلينا التلفزيون بالأسود والأبيض بعد مخاض. بيد أن هذا الإختراع حمل إلينا أكثر من سواه من ابتكارات الغرب متعة النظر إلى العالم، وهو يومض بين أيدينا، ويذعن لإرادتنا ورغباتنا. العالم الذي نسمع فيه خفقات مدنه، وضوضاء أسواقه، ونبضات ساحاته، ونمتّع البصر بفتنة أجساد نسائه الجميلات. لكن حضور التلفزيون في طفولتنا، لم يكن أمراً مباحاً أو ميسوراً، فقد خاف حراس الفضيلة وسدنة هيكلها من غواية صوره المبثوثة، ومن سحرها أن يقتحم حجراتنا ومخادعنا ويسلبنا عقولنا، ومن قدرة هذا

الإغواء على هدم المنظومة الأخلاقية التقليدية التي تصون تصرفاتنا وسلوكياتنا، من أي شطط أو انحراف عن مقتضى الشرع وأوامره.

ومثل غيره من الآباء التقليديين، تجنّب والدي التعامل مع ما يغضب الله ورسوله! وكان كلما عزم في لحظات الإستماع إلى الوجدان الأبوي العميق، على تلبية رغبة الأبناء، في شراء هذا الجهاز الملعون، انبثق من عالم الغيب صوت شيخ الحي الواعظ، المتوعّد، الرادع، المنذر بشر مستطير إذا تمّ هذا الفعل. فينكفىء الأب المسكين وينقلب على أعقابه صاغراً، ويرطن بما يرطن به الشيخ بأن التلفزيون جرثومة لا أخلاقية، مفسدة للنفس والعقل والدين. قبل أن تقضي سُنّة التطور على مقاومة الشيخ ومريديه، وتقنعه بأن التلفزيون حمّال أوجه، وبأن الآلات والماكينات والأجهزة ليست في حد ذاتها صالحة أو طالحة، إنما أمر الصلاح والفساد مردّه الإنسان الذي يديرها أو يقف وراءها. بل أن التلفزيون المنبوذ سرعان ما أغوى الشيخ نفسه بإمكانياته وقدراته وعجائبه، فبات وأقرانه من المُعمَّمين والمجلببين نجوم الشاشة الصغيرة، ومنبرهم الجديد الذي يخاطبون من خلاله أتباعهم والمقلدين لهم. حتى أصبح الفقيه التلفزيوني أو الفضائي النموذج الأصلي prototype الذي يزاحم سواه من الإعلاميين والسياسيين على الظهور.

قضت إذن سُنّة التطوّر على مقاومة المعارضين، بعد أن أدركوا جسامة الدور الذي يؤديه التلفزيون، فتربّعت الشاشة الصغيرة، وقد أصبحت ملونة، في صدر البيت. وبعد أن كان التلفزيون في الفترة الأولى، من دلائل النعمة والثراء والمباهاة بين الناس، بسبب أسعاره الباهظة، أضحى بعد انتشاره ورخصه قطعة من ديكور البيت وأثاثه، وغدا حاجة نفسية، جعلت عبده وازن في سيرته «قلب مفتوح» يقول: «إن عائلة بلا تلفزيون هي عائلة ناقصة». وهذه النظرة العائلية اكتشفها من قبل ريجيس دوبري، فتحدث في معرض مقارنته بين السينما والتلفزيون، عن أن مشاهدة الأخير، تحوّل إلى طقس من الطقوس العائلية الحميمة. في حين أن السينما تناسب الفرد المعزول، وتنحو إلى مخاطبته. وبينما عاشق التلفزيون كائن

منزلي بإمتياز، فإن عاشق السينما رحّالة متجوّل. وإذا كان البث التلفزيوني يتركنا مسترخين على مقاعدنا، أو واقفين أو صامتين، أو نتبادل أطراف الحديث بين حين وآخر، مع أشخاص من الأهل أو الأصدقاء، فإن العرض السينمائي يُكرهنا على التثبّت في المقعد، وعلى أن نصمت صمتاً مطبقاً، وأن نركّز أبصارنا على نقطة واحدة لا نحيد عنها.

صورتان

مثل هذه المقارنة بين الشاشتين الصغيرة والكبيرة هي مدعاة للتأمل، لأننا عشنا، نحن الجيل المخضرم، زمن الإنتقال من عصر الصورة السينمائية إلى عصر الصورة التلفزيونية. ويمكن القول إننا لم ننتقل نهائياً إلى صف التلفزيون، وما يقدمه لنا من سلوى وفائدة، بل نراوح بين الإثنتين، مراوحة لا يشعر بها على ما أعتقد، هذا الجيل بأغلبيته، ما عدا قلة منه، لأنه حزم أمره على إيجاد بدائله الإعلامية التي جاوزت الخيارين معاً، لصالح اللغة الرقمية في شبكات التواصل الإجتماعي بضروبها المتنوعة، من الفايسبوك واليوتيوب والتويتر، إلى المدونات الشخصية.

تراجعت السينما في حياتنا على وقع الصخب التلفزيوني. أما في أوقات الإختلاء بالنفس، فكنا نلوذ بالصورة السينمائية، الصورة الهروبية الحلمية، التي تقتلعنا من جذورنا، في حين تعيدنا الصورة التلفزيونية إلى الواقع وتتغلغل في خلايانا، وتفرض إيقاعها الزمني علينا. ولمّا كانت السينما لا تقدم نفسها على أنها الواقع، فإن التلفزيون على خلاف السينما، كانت صورته ماثلة ومباشرة وبديهية. «الفلاش» و«اللايف» يدخلاننا إلى اللحظة الحدثية المكهربة، المتوترة، الملتهبة. إلى هذا الزمن المتذرّر غير المنتظم، قبل أن يمضي إلى غير رجعة. زاد مع تطور أخبار الفضائيات الكثيفة والمتواترة منسوب القلق لدي. بتّ أشعر أن الأحداث والكوارث والحروب والدماء التي تنفجر أمام ناظري، أينما كانت في العالم، تفاقم من تبعاتي الأخلاقية، ورغم تحكمي بتحريك القنوات عن بُعد، فإنني أحس بأنها تتواطأ عليّ جميعها، وتُدخلني في لعبتها ومناوراتها وأحابيلها.

ومع ان التلفزيون في معظم الدول العربية خرج من يد الدولة، وتحرّر من نفوذها، لكنه وقع في قبضة أصحاب الرساميل، واستعباد الأحزاب السياسية والدينية. صنعت كل طائفة وملّة وعرقية قناتها التلفزيونية، وجمهورها الذي ينضبط على إيقاع أخبارها وبرامجها وضيوفها، وأسلوبها في تقديم الأحداث والتعليق عليها. وقد أفضى هذا التماهي بين المتلقي وما تبثه قناته، إلى قتل كل حس نقدي لديه، فاطمأن إلى أن كل ما يسمعه، ولو كان من الترّهات، هو جوهر الحقيقة، وأن كل ما يشاهده ولو كان مفبركاً اومزوراً، هو عين الواقع. تحوّلت القنوات إلى أجهزة إيديولوجية لقولبة الأفكار والتلاعب بالعقول، وإلى ادعاء ظهور الحق والصواب على يديها دون سواها. وكنت في كل هذه الأحوال شديد القلق وما أزال، على مآل هذه البلاد، بسبب ما تنفثه هذه القنوات المشبوهة من سموم عقلية ونفسية.

سيد الشاشة

لكن الشاشات الصغيرة لم تسلك مسلكاً سياسياً او إيديولوجياً اومذهبياً فحسب، بل فرضت على المشاهد زمنها ورؤيتها ونبرتها التعليمية والإرشادية. فتحوّل الأطباء والإخصائيون والتربويون والرياضيون والعسكريون والمشايخ والقساوسة إلى أعلام ونجوم، وإلى وعاظ وناصحين، وإلى خبراء في الحرب والسلم، تلهج باسمائهم ألسنة العامة، وتردّد ما يزعمون.

واستنسخت الشاشات اللبنانية المسلسلات المتشابهة في موضوعاتها وسيناريوهاتها وحواراتها، فلم يختلف المسلسل المصري عن المكسيكي أو عن التركي أو السوري. مسلسلات تفتقد إلى الحد الأدنى من الإبتكار والإبداع والفن، ومتغرّبة عن واقع المتلقي الإجتماعي والنفسي، حيث تقوم «التيمة» الرئيسة في معظم المسلسلات المكسيكية، على سبيل المثال، على حيرة البطلة، بين أن تتزوج صديقها الذي أنجبت منه الأطفال، من غير قران شرعي، أو أن تتخلى عنه. في حين تعيش الفتاة العربية عامة، في جو مكبوت ثقيل الوطأة، وفي مناخ عائلي

وأسري ضيق ومحدود. ومسلسل مثل «باب الحارة» السوري الذي لقي رواجاً منقطع النظير بين الطبقات الدنيا، ولم أستطع متابعة حلقاته المملّة، يكرّس المنطق الشعبي الأميّ ومبناه الديني. ويمثّل في سياقه العام «وجدان الأمة متلفزاً» حسب عبارة وضاح شرارة. وكذلك تختلط على الشاشات دونما تمييز أحياناً، الميلودراما بالفودفيل والكوميديا. كما يصوّر التلفزيون سير أعلام التراث العربي والإسلامي بطريقة مثالية غير واقعية. فيظهر الفلاسفة والشعراء الكلاسيكيون بصورة جامدة خالية من أي إشكالية فكرية، أو من أي نبض أو روح. وتشكّل بعض التمثيليات التاريخية إسقاطاً على الواقع السياسي الراهن، وتعبيراً عن معارضة مكتومة للحكومات المتسلّطة.

وتتحوّل البرامج الحوارية والمناظرات التلفزيونية إلى صخب وتوتر ومشاحنات مبتذلة وحركات كاريكاتورية، لأن الآلية المتّبعة في هندسة البرامج الحوارية، ما زالت في جزء منها، قائمة على المسرحة، وعلى الإثارة، وعلى الأحكام المسبقة التي تُفرغ الخطاب السياسي من محتواه، وتجعل الكلام غطاءً لإخفاء الفكر الحقيقي، ومراوغة الآخرين وتضليلهم جزءاً من اللعبة السياسية.

وجدت، وأنا مضطر لمتابعة الحياة الثقافية، أن الترفيه لا الثقافة سيد الشاشة دون منازع، وأن هذا الجانب لايحظى بين ساعات البث التلفزيوني المتنقل بين البرامج الإخبارية والرياضية، والدرامية، والغناء، والتسويق، والسياحة، والبرامج الدينية، بأي اهتمام. لأن استخدام التلفزيون يتم تحت عنوان ملء الفراغ. والتلفزيون في هذه الحالة يجنح باتجاه الوظيفة الترفيهية، على حساب نقل الواقع وفهمه وتحليله ونقده. كذلك تغيب عن الشاشات العربية الموضوعات الجادة، أو النظرة النقدية إلى الحياة الفنية والأدبية، مثل المسرح والفنون الشعبية والفنون التشكيلية، وكل الإبداعات الرصينة الأخرى. ويؤثر المعدّون لهذه البرامج استخدام اللغة المنطوقة في التعبير عن المضامين الثقافية والجمالية، أكثر من استخدامهم اللغة التلفزيونية وتقنياتها التصويرية المعاصرة. وأخطر ما في أمر الثقافة في

التلفزيون، أن العديد من مثقفي السلطان من لبنانيين وعرب يظهرون اليوم على شاشات الدول والأحزاب والطوائف، وهم يبتذلون معنى الثقافة ودورها الريادي، ويسهمون في صناعة بروباغندا المذاهب والأحزاب الدينية، التي تمجّد سياسة المحطات التي تستضيفهم.

ألجم نزواتي وأهوائي طوال الوقت، وفي الليل يُطلق النوم سراح أفكاري وأحاسيسي الملجومة. يحرّرني من أغلالي غير المنظورة، فأنفلت في جنح الظلام من كل رقابة، واغترف من خزان اللاوعي الذي يضخّ فيه الحلم كل شهواتي النهارية المستورة، وارتيابي ورُهابي وضعفي وقلة حيلتي التي أخفيها عن نفسي وعن الناس. يشقّ لي الحلم الذي يقاسمني نصف عمري، طريقاً ملكياً حسب العبارة الفرويدية، حتى أصل إلى فراديسي وملكوتي، وأمارس غزواتي الخيالية، وإذ يسلخني من شطر حياتي الصاحية التي أعيشها وفق قوانين اليقظة والواقع، ومنطق الترابط، وحساب العقل المشترك بين البشر، فإنه يُدخلني إلى دروبي الباطنية، إلى عالمي الفردي، ومنطقي الذاتي، ولغتي الخاصة، فأحقّق في عالمي الليلي ما عجزت عن تحقيقه في عالم يقظتي. أستبدل الوجوه والأقنعة، وأدعو الأموات إلى مسامرتي. أقوّض جدران الواقع الذي يقيّد حركتي وعقلي، واخترق الحُجب والأبعاد، فأحطّم الأمكنة والأزمنة متنقلاً بلمح البصر من بلد إلى بلد، طاوياً المسافات، ومسترجعاً أيامي الخوالي. وأسخر من قوانين الجاذبية، فأصعد وأهبط، وأتخفّف من ثقلي وجسدي. وأستعيد اعتباري الذاتي، وأردّ على إحباطاتي وإخفاقاتي التي لا تعدّ، فأقارع أعدائي دون ان يصيبني أذى. واستقبل الضيوف من الزعماء والقادة السياسيين لألومهم وأحذرهم من مغبّة أعمالهم، وعواقب تقصيرهم

مع الرعية. وأغري النساء الفاتنات اللواتي رأيت صورهن على الشاشة، أو صادفتهن في الشارع، أو تخيلتهن، أو تمنيتهن في قرارة ذاتي ليشاركنني سريري، فاستعيد معهن رجولتي، وحيويتي التي تتداعى وتذوي يوماً بعد يوم. وأتذكر في هذا المجال، ان والدتي كانت أثناء مراهقتي إذا ما اكتشفت، وهي تفتش في سراويلي الداخلية أني احتلمت، تؤنبني على «شيطنتي» فأحس بوخز الضمير، لإعتقادي بأنني اقترفت بعملي الطائش والمشين هذا معصية تغضب الله. وما كنت أدرك حينها العلاقة بين الإحتلام وعمل الشيطان، إلى أن حلّ اليوم الذي بِتُّ فيه مُلمّاً بتأويل أحلامي الذاتية، بعدما قضيت أوقاتاً طويلة، منكبّاً على فهم آلية الأحلام، وهي تتكلم بلسان الرغبة، وعلى تفكيك شيفرة اللغة الحلمية، ومفاتيحها، وأسلوبها في بناء مفرداتها، وصياغة مجازاتها واستعاراتها وتورياتها. فعرفت أن مصدر هذه العلاقة موجود في كتابات العرب والمسلمين الأقدمين، إذ صنفوا الأحلام، إلى أحلام ذات صلة بمشاغل النفس، وأخرى بعبث الشيطان، وثالثة بإيحاءات الملائكة والأنبياء والأولياء. واختلفت الأحلام في رأيهم باختلاف وضعية المضطجع، فإذا كان نائماً على جنبه الأيمن، صدرت عنه رؤيا رحمانية ملائكية، أما إذا كان نائماً على الجنب الأيسر، فأحلامه شيطانية. وتنقل المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل، في كتابها «أحلام الخليفة» ان الأتراك يقولون عادة لمن احتلم، بأن الشيطان قد زاره في المنام. فالشيطان في الذهن الشعبي، هو رمز المتع الحسية والشهوة العارمة. وفي ضوء ذلك، كان تأويل الأحلام على صلة بالبيئة الحضارية للحالم، وبثقافته الموروثة، وبرموزها وجذورها اللغوية وطرق اشتقاقها. وقد تصفّحت «معجم رموز الأحلام» لجورج رومي الصادر بالفرنسية، الذي سرد فيه الأحلام التي رواها له مرضاه اثناء معالجته لهم بصفته طبيباً نفسياً. وجرّبت أن أستكشف مدلول كلمة «عربي» في مخيلة هؤلاء المرضى، فوجدت أن صورة العربي لديهم، وهم فرنسيون في غالبيتهم، ترتبط بسلسلة من التداعيات الرمزية، مثل الجمل والبدوي وكثبان الرمل والصحراء والقبة والنخيل. أي إنها مستوحاة من مرجعية الصورة النمطية المعروفة في الغرب عن العرب. بينما ترسّخ مدلول أميركا

في لاوعي الحالمين الفرنسيين بصورة المكان الذي تهفو إليه أفئدة المغامرين والطامحين، والبلد الذي يقصده المرء ليحقق فيه صبواته وحلم عمره.

الحلم والدعاء

لكن الحلم لا يحقق دائماً مرامي ورغباتي، ولا يعقد لي ألوية النصر في حروبي على خصومي، بل كثيراً ما تنبثق من أعماق مخيلتي رواسب تحرّك أوجاعي، وتحاصرني بمشاهدها السوداوية الكئيبة، وتذكرني بلحظات مريرة، أحاول عبثاً أن أتناساها أو أدفعها عني طوال النهار إلى الظل، وإلى الزوايا المهملة. وكنت في طفولتي عندما تنتابني مثل هذه الكوابيس أهرع لأهلي لأرويها لهم، فيكون جوابهم بأن سببها انني لم أستجر بالله، قبل ان آوي إلى فراشي، وأن عليّ لأتخلّص من هذا الهلع المتكرر، أن أردّد دعاء مخصوصاً يجنّبني الرؤيا الموحشة، فحفظته إلى حين، ثم أهملته بعدما كبرت. لم يعد هذا الدعاء ينفعني اليوم، ليدرأ عني الكوابيس التي تلازمني في كثير من الأحيان؛ الكوابيس التي خلّفتها في أعماقي ما عانيته وجيلي من أوصاب الحرب الأهلية اللبنانية وفظائعها، التي ما تزال رواسبها راسخة في لاوعيي، وتؤرق مضجعي، رغم انصرام السنين المديدة. تطفو صورها المكبوتة على السطح، كلما تأججت مخاوفي من عودة الحرب، حينما أرى لبنان يتخبّط في أزماته واضطراباته السياسية والعسكرية. ويخبرني علم الأمراض النفسية، أن ما يعتريني من فوبيا ليلية، أو أتخيّله من صور كابوسية، إنما يُعدّ من أعراض رضّات الحروب، وجروحها التي لاتندمل مع الزمن.

دفعتني المتابعة لطرائق تأويل الأحلام بغاية الإستفادة منها في مقاربة أحلامي، إلى ان أتعرّف على المكانة المتميزة التي تحتلها كتب التعبير أو التأويل في حياة المسلمين، ولم يخرج هؤلاء، عن حال سائر الشعوب القديمة. إذ حملت لهم الأحلام التنبؤات المنذرة بالكوارث والحروب والأمراض، كما حملت لهم البشرى بالنصر والثروة والإزدهار. وأُحيطت الأحلام بمكانة سامية، فكان النبي يبارك في الأحلام بعض الكتّاب الصالحين، فيثني على ما كتبوه، أو يحثّ من توانى أو

تكاسل منهم، على إكمال عمله، أو يوصي بقراءة كتبهم بعد تأليفها، بل إن بعض المؤلفات أملاها النبي في المنام على أصحابها، على ما يزعم إبن عربي، في كتاب «فصوص الحكم» الذي ادّعى أن الرسول هو من كان وراء تأليف كتابه هذا. وكان الحالم يتلقى أحياناً تعليمات ربّانية تهذّب أخلاقه، أو تصوّب سلوكه، أو تؤنّبه، أو توافقة على ما عزم عليه من زواج، أو قيام برحلة، أو شنّ حرب، أوعقد معاهدة أو اتفاق. بل إن بعض الحالمين من غير المسلمين كانوا يعتنقون الإسلام، عقب رؤيتهم لحلم الهداية، الذي يكتشفون فيه طريق هذا الدين وعظمته.

سليل الحكايات

كما كان الحلم جزءاً من خبرة الأنبياء المؤسسين للديانات؛ عندما رأى النبي يوسف في منامه أحد عشر كوكباً، والشمس والقمر له ساجدين. ورأى النبي يعقوب سلماً يمتد من الأرض إلى السماء. وفي تاريخ هذه الشعوب يصعب أن نفصل بين مفسري الأحلام والمتنبئين والعرّافين والكهنة والمنجمين. وإذا كانت هذه العلوم السرية والسحرية قد فقدت حظوتها مع الزمن، فإن الحلم وحده ما برح مغروساً في أعماق النفس الإنسانية.

لم اتنكّر أو أُهمل، وأنا أبحث عن طرائق التفسير تأويلات إبن سيرين أو عبد الغني النابلسي أو سواهما، من المفسرين المسلمين، إلا أنني وجدت الأرضية الدينية التي ينطلق منها هؤلاء المفسرون، تصلح لحياة الحالمين المشبعة بالدين، وتمثّل بُعداً نفسياً خاصاً بهم. في حين أنني جنحت إلى التفسيرات الناجمة عن كشوفات التحليل النفسي الحديث. وهي تفسيرات أقرب إلى ثقافتي العصرية. مؤلفات فرويد ومصطلحاته عن الإزاحة والتنكّر والتحريف والإبدال والتقنّع والقلب التي يقرأ من خلالها مؤسس التحليل النفسي الحلم، بوصفه نصاً من النصوص، تقرّبني من اهتماماتي النقدية والثقافية، فأنظر مثله إلى حلمي الذي أحرص على تأويله بنفسي، كما أنظر إلى مكونات أي نص روائي بين يديّ. الحلم سليل الحكاية، والأسطورة، والإبداع الفني. لكن من المؤسف أن الحلم الذي يلمع

كبرق في سماء النائم، ينطوي سريعاً، فهو مؤقت وعابر وسري وحبيس في خيال صاحبه، غير قابل للتداول أو النشر إلاّ في حدود ضيقة. من هنا الفارق الذي لحظه الفيلسوف بول ريكور، بين عقم الحلم وإبداعية الفن. بين فردية الأول الذي يظل تعبيراً عن شخصية الفرد الذاتية، وجماعية الثاني الذي يتحوّل إلى تعبير ثقافي عام.

ولكني مع ذلك لا أحمل كل أحلامي، على استلهام النمطية الفرويدية الأوديبية، بل أتعامل معها متخففاً، من هذه الصرامة التحليلية، والمناحي المنهجية، مقترباً من الرؤية الذاتية والمزاج الشخصي، محاولاً اكتشاف عناصر الحلم وأبعاده الشعرية وشفافيته ومعانيه الدفينة. ويلازمني، في كل حين، حلمان دائمان يحومان فوق سريري. أحدهما يأخذني بعكس مسار الآخر. الأول يعرّج بي إلى فوق، أما الثاني فيتركني أهبط وأسقط. أحس في حلمي الأول، أنني أرتقي وارتفع في الهواء، وأعجب كيف أنني أمتلك قوة الإندفاع الذاتي، وكيف انطلق متحرراً من الجاذبية، ومن كل أعباء العالم. وأشعر في حالة الإرتفاع بأنني أتخلّص من وزني، فأتطهّر من أدران الأرض، تاركاً وراء ظهري تكاليف الحياة، وصعوبة التكيف معها، لألتحق بعالم أثيري نوراني، خفيف متناهي الخفة، في رحلة روحانية تكسر قساوة الوجود وشظف العيش.

في الحلم الثاني، أحلم بأنني أهبط إلى قاع بلا قرار. تقول تفسيرات المحللين إنني بهذا الحلم أنكفىء إلى عالم جنيني. إلى عالم الأم. أحب هذه العودة إلى الأصل، إلى ما قبل ضوء الحياة. الإنزلاق إلى عالم رطب جوفي داخلي، فراراً من واجبات اليقظة وتبعاتها وفروضها. يخرجني هذا الحلم من أحابيل العالم وشِباكه، إلى عالم لم تنفلق قشرته بعد، ولم تشعله الشهوات المتأججة التي تشكّل عصب الحياة على هذه الأرض.

احتلّ فضاء المقهى في الحياة العربية حيّزاً ظل مقتصراً على الرجال إلى حين، لكن اطّراد الحياة الحضارية والمدينية حوّله إلى مكان يجالس فيه الرجل المرأة، وتختلط فيه تزجية أوقات الفراغ بالأعمال الجادة. وشكّل مع طلائع الحداثة جزءاً من الإيقاعات الإجتماعية والثقافية والسياسية اليومية، وبات الفسحة الأثيرة لفيض قريحة الشعراء والأدباء. ولكن قبل أن يتنامى دوره إلى هذا الحدّ، عانى مخاضاً عسيراً، مردّه ما شاب احتساء القهوة المكتشفة في البلاد الإسلامية، من احتدام الجدال والتشاحن بين من كان يبيح هذا المشروب الجديد، ومن يحرّمه. وزاد في تفاقم الإلتباس أن كلمة قهوة وكلمة خمرة، في قاموس العرب الكلاسيكي وفي أذهانهم بمعنى واحد. ولعلّ هذا الغموض ليس ناجماً عن ازدواج لغوي، لا يفرّق بين مفردة أو أخرى، فيجمعهما على سويّة واحدة، دون مراعاة تطورهما وتدرّجهما من الدلالة القديمة إلى الدلالة الحديثة، بل يعود الأمر أيضاً إلى جوهر ماديّ، وإلى مذاق حسي، وإلى ظروف تاريخية ظهرت بوادرها مع ظهور نبتة القهوة في المنطقة العربية، حيث أدرك شاربوها الأوائل في جبال اليمن، وربما في الحبشة، أنهم أمام شراب يشبه بمفاعيله حشيشة الكيف. وافترض بعض من تناول الموضوع أن كلمة قهوة مشتقة من لفظ قوة أي القدرة. وقيل إنها صُنعت بدايةً من الكافتا، أي من أوراق القات، وكانت تُمضغ، قبل أن تعرف التّحميص والطحن

والذوبان في الماء المغلي. ولاحظ عدد من المؤلفين أن بعض شيوخ المتصوفة في جبال اليمن اعتادوا مضغ حبوب البنّ أو أكلها، في طقس ديني محدّد. وقد بات احتساء القهوة منذ أوائل القرن الخامس عشر جزءاً من شعائر الدراويش والمتصوّفة، لا سيّما عند احتفالهم بالأذكار، حيث كان الشيخ يصبّ القهوة لمريديه أثناء إنشادهم القصائد طِبقاً لعادة جارية لديهم. وقد دوّن هذه المشاهدات عبد القادر الجزيري الحنبلي (مواليد 911 هـ) في كتابه: «عمدة الصفوة في حلّ القهوة» (نشرها المجمّع الثقافي في أبو ظبي). وشرح فيه معنى القهوة وصفتها وطريقة شربها وإبطال دعوى الإسكار بها، أو القول بحرمتها. وقد دفع هذا الإلتباس بين إباحة القهوة أو تحريمها أحد أئمة المساجد في القاهرة، كما يروي «الجبرتي»، إلى أن يوعز بإحراق أكياس البنّ. كما أُحرقت في شوارع مكة على عهد خير بك أحد المحتسبين في عصر المماليك، وانقسم الناس في الأقطار الإسلامية حول القهوة إلى فئتين: إحداها تقبّلتها، والثانية نبذتها. وقد وصلت أصداء الخلاف إلى مسامع أوروبا، فانحاز فرانسيس بيكون ضدها، وذكر في مقالته «أحياء وأموات» أن القهوة تهيّج وتبلبل عقول الأتراك» (مقاهي الشرق: ص40) واعترضت أكاديميات الطب الأوروبية عليها، لأنها لا تنتمي إلى فئة الأدوية (الفارماكوبيا). لكن سرعان ما تحوّل النفور إلى إقبال نهم عليها، وأُحيطت بطقوس كثيرة في الشرق والغرب. أما في القصور العثمانية فكانت تُقدّم للسلاطين والأمراء باحتفالية باذخة.

نشوة الصباح

ومع مرور الوقت خُصّص لهذا المشروب أمكنة معيّنة لإعداد القهوة وشربها. ولاحظ المستشرقون والرحّالة الأجانب أن المقاهي كانت تُقام في بلاد الشرق، بالقرب من ضفاف الأنهار أو الشواطىء، أو في المناطق الظليلة، وبين خمائل الورود والأزهار.

تبدّد إذن منذ القرن السابع عشر هذا الغموض الذي ساور أصل هذا الشراب السحري، وما أحدث من إشكاليات وتجاذبات فقهية وروايات متضاربة. ومسّت

الحاجة لوجود فضاءات مميزة، وأمكنة مفضّلة، وطقوس خاصة لتكرّس هذا المشروب الثمين على رأس المشروبات التي عرفها البشر. وإذا كان لابد من ملاحظة اي جذر خفيّ بين القهوة والخمرة، فمكانه ليس في الجذر اللغوي، والمشاكلة أو الترادف بين الكلمتين، بل في ما يحدثه مذاق هذا السائل الأسود من نشوة صباحية يشعر بها المرء، وهو يحتسي فنجان القهوة الأول، مذاق يشبه دبيب الخمرة في الأوصال، ويُحوّله إلى إدمان يسري من الرأس إلى الشرايين، وإلى إحساس بأن رائحة القهوة تتغلغل في مسامه وعروقه.

ولعلّ صورة المقهى الذي يضم بين جنباته عملية تحضير القهوة واحتسائها ليست ثابتة، بل هي صورة ضبابية ومتقلقلة ومتباينة من ظرف إلى آخر، وبين بيئة وأخرى، ولا يمكن أن تُرى إلا في سياق تحوّلات محيطها وزمنها. وقد عدّ الرحالة (بيار لوني) الذي زار اسطنبول، المقاهي بأنها مأوى الكسالى والمتطفّلين والخاملين والمستسلمين لأحلامهم الشاردة. وذهب نوري حمودي القيسي في كتابه عن مقاهي بغداد، إلى أن هذه المقاهي التي كانت تنتشر في كل مكان تقريباً، كانت تضمّ مَن يدخنون النرجيلة، ويستمتعون بالشاي أو القهوة التركية، وهم يغيّرون الدنيا! والتغيير هنا حاصل بالمخيّلة، ومعبّر عن لحظات الإستسلام لأحلام اليقظة، والهروب من الذات إلى حياة أخرى. وتدهورت صورة المقهى الشعبي، حين تعاملت السينما المصرية مع موضوع المقاهي على أنها ملاذ للعاطلين عن العمل، وفرصة سانحة لرجال العصابات ليوقعوا الشباب في حبائل الإبتزاز والتزوير والإحتيال والإجرام.

بيد أن صورة المقهى في الرواية العربية الحديثة التي باتت تحتلّ مساحةً واسعة، ليست كلها على هذه الشاكلة المزرية. وقد صنعت روايات نجيب محفوظ على وجه الخصوص للمقهى شخصية خاصة، ذات أبعاد وتفاصيل دقيقة، جعلت منه فضاءً مميزاً، أتاح له أن يوظّف من خلاله العديد من الدلالات والمعاني. فالمقهى في رواية محفوظ «زقاق المدق» هو القلب الذي يبقى وحيداً خافقاً في ليل

الحي المعتم. بل تتخذ هذه الشخصيات المحفوظية على ضوء قهوة (كرشة) أبعاداً نفسيةً لا تنفصل عن تفاصيل المكان وتشكيله (المقهى في الرواية العربية: د. مصطفى الضبع) لكن المقهى في «زقاق المدق» بصخبه، وحياة روّاده المهمّشين والعشوائيين، يختلف عن مقهى الكرنك في روايته المعنونة بالإسم نفسه. فمقهى المدينة هذا، هادىء وحديث. ويصفه الراوي بأنه مقهى فاخر، والماء فيه عذب، والفنجان والكوب نظيفان.

المقهى المتجدّد

أما المقهى في رواية محمد شكري «الخبز الحافي» فهو يماثله بمجونه وصعلكته وفضائحيته. فالمقهى (فوكس) يفرغ في الساعة العاشرة والنصف ليلاً، إلا من الزبائن الذين لا يبرحونه، وقد اتخذوا منه مأوى ومنزلاً ومحل شغل: بائع اللحم، وموزع أوراق اليانصيب، وبائع بطاقات القمار على سباق الكلاب.

وبعد أن كانت المقاهي مراكز لهو وعزف وغناء ورقص شعبي لاجتذاب الزبائن، أو محطة استماع إلى قصص شعبية أو مواعظ دينية، أضحت منفتحة على أشكال أخرى مغايرة، أعقبت التطور المتسارع لمفاعيل الحداثة، فتجدّد بناء المقاهي وتعدّدت وظائفها، وتبدّل زبائنها. فبات المقهى، جزءاً من المباني العالية، وحفّ بدور السينما والفنادق. وتميز المقهى العصري بسمتين: كونه ممراً عابراً للناس، وكونه يجمع خليطاً من الرواد.

وهذان (المرور والاختلاط) يُخرجان المقهى في أحكام الثبات والديمومة، ويجعلانه «قطعة من الطريق» حسب عبارة وضاح شرارة. فالمقهى الذي هو الحدّ الفاصل بين الداخل والخارج، والذي يقع بين منزلتي الانفصال والاتصال، حوّلته وسطية ساحة البرج (قبل الحرب الأهلية) نافذة يُطلّ منها أبناء المناطق على مناطقهم. كما جعلت منه محطة لا بدّ منها للدخول إلى المدينة، ومكاناً لتلقي أخبار بلداتهم وأحوال أهاليهم، على ما يخلص إليه شوقي الدويهي في دراسته عن

مقاهي بيروت الشعبية، من منظوره السوسيولوجي، ومن خلال هندسة المكان التي يرصد منها طبيعة المقهى ووظيفته المتبدّلة.

ولأن دور المقهى كمكان اجتماع مؤقت أو دائم، لا يمكن أن ينفصل عن سياق التحوّلات التاريخية والسياسية، فإنّ المقهى البيروتي لعب دوراً أساسياً في بلورة مواقف واتجاهات عديدة، في ظلّ مناخ حرية العمل السياسي الذي تمتّعت به بيروت لفترة طويلة من الزمن. إذ كانت مقاهي العاصمة (الهورس شو، فيصل، الدولتشي فيتا، الأكسبرس، الجندول . . .) أمكنة مفضّلة للمفكرين والصحافيين والسياسيين العرب الهاربين أو المطرودين من بلاد تلي الحكم فيها حكومات جائرة مستبدّة. وشكّلت هذه الأمكنة نقطة انطلاق لبناء عقلية سياسية مناهضة لهذه الحكومات، وأضفت على فضاء المقهى بعض سمات النادي أو الحزب السياسي، الذي ترعرع فيه نوع من التواطؤ، أو ضرب من الشراكة السياسية. وهذه النظرة دفعت بعض المؤرخين أو المحلّلين السياسيين المرتابين، إلى القول بإن هذه المقاهي كانت تُعتبر بؤرة خصبة لنصب المنفيين والمعارضين العرب المكائد، وحبك المؤامرات. وعلى ما يقول جيرار ليمير، فإنّ مقاهي الشرق كانت على الدوام قاعدةً ومركزاً لحرية التعبير (في ظلّ غياب الديمقراطية). بل قامت المقاهي منذ عقود طويلة من العصر العثماني التركي مقام الصورة المضادة لبلاط السلطان الباذخ، والنسخة الشعبية الساخرة لثقافة السراي النخبوية.

النزوع الخيالي الأسطوري

في ألف ليلة وليلة

فوق كل طبقاتها السردية تسود الطبقة الإسلامية

من غير المستغرب أنّ كتاباً يمثّل ذروة جماليات الحكي في التراث العربي، مثل «ألف ليلة وليلة» ما زال ماثلاً في ذاكرتنا الجماعية حتى عصرنا الراهن، بعد أن انصرمت أحقاب طويلة على تدوينه وتداول حكاياته بين الناس. فمثل هذا الكتاب النفيس الذي فتن مخيلة البشر وعقولهم، هو جزء من إرث إنساني عالق في الأذهان ومتوارث بين الأجيال. في صغري سمعت أمشاجاً مبعثرة من قصص هذا الكتاب، وأحياناً كانت قصصاً مرتجلة وملفقة ومنسوبة إلى «ألف ليلة وليلة» لأنها كانت المعين الذي لا ينضب لتوالد الحكايات الشعبية المسلية. وتواترت على ألسنتنا عهذاك، أسماء أبطالها وأسماء بلدانها ومدنها وكائناتها الحقيقية والخرافية. وكانت نسخها المعلقة على واجهات المكتبات الشعبية ورفوفها كتباً رخيصة رثّة الورق، سيئة الطباعة، وبدائية الرسوم. لكن «ألف ليلة وليلة» لم تكن في حياتنا كتاباً مثل سائر الكتب نقلّب صفحاته، أو نتحرّى عن نسبه المجهول والغامض، أو معرفة أصوله وجذوره، أو اسم كاتبه أو كتّابه، أو تحديد عصره وزمانه، أو تركيبه وبنائه. إنما كانت «ألف ليلة وليلة» فوق هذا وذاك، أشبه برحلة خيالية أثيرية عبر الأزمنة والأمكنة، نتماهى فيها مع شخصياتها المستولية على أفئدتنا وعقولنا، قبل أن

نكتشف مع الوقت، معادلها الأدبي ببنيته المفتوحة على سرديات متواصلة متواشجة ومتداخلة، وعلى عوالم وأحداث كأنها منسوجة من أحلامنا الأثيرية تلك. قصص تحيل على قصص أخرى، في سياق فضاء حكائي لا تنغلق دائرته. قصص لا ترتوي ولا تتوقف، لأن راويها إذا ما صمت عن الكلام، كان مصيره الموت. فاستمرار حياته مقرون باستمرار حكايته. قصص غذّت وتغذي خيالنا وأمانينا البشرية وأهواءنا الجامحة المنفلتة من عقالها، أو ما يسميه فرويد «الهو» فنحلّق معها في أجواز الفضاء، ونمخر عُباب البحار، ونتوغل في الغابات الموحشة، ونتعارك مع الضواري والعمالقة، ونرسو على شواطئ الجزر النائية الحقيقية والوهمية، ونمتلك القدرات الخارقة التي نطوي بها المسافات، والكلمة السحرية التي تفتح لنا أبواب الرزق والكنوز المخفية.

هذه الأنماط التعبيرية التخييلية التي تقف «الف ليلة وليلة» على رأسها، تُقرأ اليوم قراءات معاصرة، ومن منظورات مختلفة إناسية وألسنية وسيميائية وسيكولوجية. وقد أضاء المحللون النفسانيون الصور اللاواعية المكبوتة التي تطلقها الأساطير والخوارق والحكايات الشعبية المرتبطة بأحلام اليقظة، وبالميول والنزاعات الداخلية المتصارعة داخل الذات، لاسيما بين الميول التي يوجبها مبدأ الواقع، والميول التي يتطلّبها مبدأ اللذة، إذا ما استخدمنا الثنائية الفرويدية المعروفة.

ومثل كل أنماط الكتابة العجائبية يستحضر نسيج «ألف ليلة وليلة» الحكائي تداعيات واعية ولاواعية تخامر عقل القارئ أو المستمع. تداعيات تشكّل لحظات استيهامية تتيح للمرء أن يخلخل صورة الواقع الرتيبة، وأن يفرّ من عالم القسوة اليومية والمعاناة الوجودية ومرارة الإخفاقات الفردية والجماعية، وأن يتملّص من حبائل العالم وشراكه. ومثل هذا النزوع الخيالي والأسطوري أمارة على مأزومية الفرد وحياته المجهضة، وعلى هزيمة الجماعة، لاسيما عقب الحروب الخاسرة والنكبات العسكرية، كما هو حاصل اليوم في تاريخنا العربي الحديث. (راجع

صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة، وأطروحة المغربي شعيب حليفي).

لا يمكن مقاربة «الف ليلة وليلة» مقاربة وحيدة الجانب، أو الإحاطة بها إحاطة جامعة مانعة. فهي ثمرة عصور من الثقافات والأفكار والخيالات التي ترسّبت فيها على مراحل. هي سليلة كتب الرحلات والمغامرات في أصقاع الدنيا البعيدة؛ الرحلات والمغامرات الحقيقية، أو الرحلات والمغامرات المتخيّلة التي ولّدت ما يسميه المستشرق كراتشكوفسكي «الجغرافية الأسطورية» حيث ينزل الأبطال في بلاد واق الواق، أو جبل قاف، أو أرض يأجوج ومأجوج، وغيرها من المدن الأسطورية التي تسكنها كائنات غريبة، مثل حوريات البحر والمردة والأقزام والعفاريت.

ثمرة العصور

بُنيت «ألف ليلة وليلة» من طبقات متعددة، ومن عقليات متنوعة متباينة، بيد أن الطبقة الإسلامية هيمنت عليها وعلى أحداثها، فشاعت كرامات الأولياء المسلمين، وذُكرت الآيات القرآنية والسنن النبوية وقصص الأنبياء، ومفاعيل السحر والتنجيم، وأثر الطلاسم والتعاويذ، ورواية الأشعار والحكم الشعبية والأسجاع والأحاجي، والحديث عن الجن وطرائقه. وقد استطاعت «ألف ليلة وليلة» في هيكلها الروائي المركّب والمعقد أن تستوعب أشكالاً حكائية شعبية وأساطير وخرافات من بلدان غريبة ومختلفة، بعد أن صبغتها بالطابع الإسلامي.

وإذا كان ما يميز «ألف ليلة وليلة» هو هذا الطابع، فإن الحكايات المماثلة عند شعوب عديدة، لا تخلو هي الأخرى من صبغة دينية خاصة بها. وقد رأى المحلل النفساني برونو بتلهايم أن الأخوين غريم اللذين جمعا حكايات شعبية أوروبية لم يتوانيا عن إظهار الحقائق المسيحية الموجودة داخل البناء اللاشعوري الديني للجماعات التي أبدعت هذه الحكايات. وعمدت طائفة من علماء اللاهوت

المسيحي إلى تحليل هذه الحكايات على ضوء تعاليم مذاهبهم، لا سيما المذهب البروتستانتي، ففسروا على سبيل المثال شخصية الصياد في قصة «ذات القبعة الحمراء» الذي أنقذ الفتاة أنه هو الله الذي عبر بها إلى الحياة اللانهائية. أما «ألف ليلة وليلة» فتوجّس منها رجال الدين المسلمون شراً، ولم يعثروا فيها إلا على وصف لحياة الحريم ومكائدهن، وعلى حياة الماجنين، ومظاهر البلاطات الباذخة المترفة، وعلى ضروب من الإثارة والإباحية والشبق الجنسي. وسعوا إلى بتر هذه المقاطع المشبوهة. وقد درجت تسمية هذه الطبعة المبتورة بالطبعة المهذّبة. وفي إطلاق هذه الصفة ما ينمّ عن نظرة أخلاقية تطهّرية، دون مراعاة الجماليات الأدبية والفنية التي ترفل بها هذه الرواية.

بيد أن المستشرق الفرنسي أنطوان جالان (1646ـ 1715) ترجم الحكايات كاملة، لكنه شذبها من الهذر الوصفي الطويل، والتزويقات اللفظية، والإستطرادات الشعرية. وكانت الطبعة الفرنسية في كثير من الأحيان، في متناول المثقفين العرب الذين رغبوا في قراءتها تامة غير منقوصة.

في مرآة التربية

كانت ترجمة جالان فاتحة لترجمات أوروبية أخرى، حرّكت قرائح الروائيين والموسيقيين والمسرحيين والسينمائيين والتشكيليين والشعراء، وقيل: إن فولتير قرأ ترجمة جالان أربع عشرة مرة، واستوحاها في تأليف كتابه «كانديد». كما كانت بالطبع مصدر إلهام للكُتاب والروائيين العرب، من توفيق الحكيم، وطه حسين، إلى نجيب محفوظ، وألفرد فرج، وسعد الله ونوس، وهاني الراهب، وواسيني الأعرج، وسواهم. وسعى الأدباء الأجانب والعرب، كل على طريقته وبأسلوبه، إلى محاكاتها وتقليدها، أو إلى إقامة علاقات تناصية وتفاعلية معها، لما تحويه من إمكانيات، ومن محمول حضاري وفكري، ومن قيم جمالية واجتماعية وإيديولوجية.

وإذا كانت «ألف ليلة وليلة» مستودعاً للموضوعات الخيالية الخلابة والمشوقة، ولمشهديات التحويل السحري، والآلية ما فوق طبيعية والعناصر الأسطورية والميتولوجية والجموح الخيالي، فإن القارئ الإنكليزي تعرّف على «ألف ليلة وليلة» مترجمة إلى لغته، وهو يعيش أثناءها في مجتمع صناعي سيطرت عليه العقلانية والنزعة النفعية والتملكية، لاسيما عند الطبقات الصاعدة، وجذبته لا إلى متابعة الحكايات العجائبية والمغامرات والأهوال فحسب، إنما تجلى إعجابه أيضاً، فيما مثّلت من طبائع اجتماعية وعادات وأجواء منزلية. ووجد الإنكليزي في شخصية مثل شخصية سندباد نموذجاً للإنسان المثابر النشيط الذي لا يحصل على قوته إلا بما يبذله من جهد ومشقة، والذي يُماثل النمط الإنساني المتخيّل عند مفكري الاقتصاد، في عهد شهد انتقالاً من عهد الإقطاع إلى العصر الرأسمالي الحديث (محسن الموسوي: ألف ليلة وليلة في الغرب)، أما القارئ الإنكليزي المحافظ فلم ير في هذه الليالي، إلا ما رآه المتدينون المسلمون، أي حياة الدعارة والتهتّك والإغواء الجنسي التي شكّلت في معظم التيارات الإستشراقية الغربية، صورة ثابتة عن حياة المسلم او الشرقي، وعلامة بارزة على سلوكياته وأخلاقه.

وبما أنّ «الف ليلة وليلة» متعددة الطبقات وحمّالة أوجه، فقد قاربها علماء النفس من منظورهم، وأوّلوا حكاياتها تأويلاً سيكولوجياً. لاسيّما أن هذه الحكايات حملت ثيمات موازية، وموضوعات مناظرة لها، في القصص الشعبية المتداولة في الغرب. فالموروث الشعبي في أنحاء العالم متماثل في خطوطه العامة، وإن اختلف بين صياغة أوروبية أو إسلامية أو هندية أو صينية. والشكل الحكائي العجائبي منه، يخاطب الجانب اللاعقلاني في الإنسان حيثما كان، ويتلمّس مشكلاته الوجدانية العميقة ومآزمه وصراعاته الذاتية. وقد اعتنى المحلل النفساني برونو بتلهايم بالناحية السيكولوجية التربوية من موضوع الحكايات، وزوّدته آلية التحليل النفسي الفرويدي بأدوات السبر والكشف عن ماهية التطور النفسي عند الطفل، من خلال دراسة بعض العيّنات من الحكايات الشعبية، وقد أدرج حكايات ألف ليلة وليلة في مضمار

عمله، لا سيما قصة الصياد والجني، وقصة السندباد، ليستخلص في ضوء التحليل النفسي الفرويدي المضامين النفسية الخفية لسيرورة التطور عند الطفل، أو حلّ النزاع الأوديبي الذي هو سلسلة من الاختبارات المؤلمة والمضللة التي يجب على الطفل أن يجتازها، مقاوماً الخوف والأهل، إلى أن يبلغ استقلاله النفسي ونضجه العقلي والأخلاقي، وقدرته على إرساء علاقات إيجابية مع محيطه. وإذ يحمل بتلهايم على العقلانيين الذين يرفضون التعويل على الحكايات الشعبية لمساعدة الأهل على تربية الطفل، فإنه يرى إلى الحكاية الشعبية، إذا ما فُهمت على حقيقتها، مصدراً من مصادر التوازن النفسي، ووعي الطفل بسيرورته الداخلية.

الفهرس



الحداثة ويقظة المقدّس

أنماط وسلوكيات وأفكار

في هذا الكتاب مقاربات ومداخل وقراءات، تحاول كشف بعض هذه الظاهرات التي تمثّل عودة إلى المنظومة الرمزية والأشكال الأولية الأساسية لتحوّلات المقدّس، عبر الزمن. وتسعى إلى تأويله وتعرية دلالاته الشعورية والفكرية في ضوء كشوفات الإناسة الدينية ومفاهيمها وتجاربها الميدانية. علاوة على مقالات رديفة تتناول جوانب من التجلّيات العقلية والفكرية والاجتماعية المنتشرة في الفضاء العربي والإسلامي، وتلامس، بطريقة أو أخرى، أطيافاً من المقدّس ودينامياته ومختلَف تمظهراته، في ظل مفاعيل الحداثة وطغيانها.

الكاتب: أحمد محمود زين الدين.

تخرّج من الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب عام 1974.

لـه العديد من الأبحاث المنشورة في الدوريات والصحف العربية واللبنانية عن الإناسة الدينية والنقد الأدبي.



